التفكير السياسى العربى



صلاح سالم



المجلس الأعلى للثقافة

التفكير السياسى العربى

صلاح سالم



٢٠٠٦

المجلس الأعلى للثقافة

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

سالم ، صلاح

التفكير السياسي العربي / صلاح سالم - ط ١ . -

القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٦ ،

٣٠٠ ص ، ٢٤ سم .

١ - السياسة - مقالات

أ - العنوان ٣٢٠,٤

رقم الإيداع ٢٠٠٦/٢٣٧٩٨

الترقيم الدولى (4 - 122 - 437 - 977)

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 **Fax :** 7358084 E.Mail: asfour@onebox.com

إهــــداء

إلى المفكر القومي

د. أحمد يوسف أحمد

أباً كريماً حانياً

وأستاذاً كبيراً معلماً

الفهـــرس

مقـــــدمـــة : بين التواصل والانقطــاع والتوفيق والتلفيق : القطيعــة التاريخية والفكر العربى المعاصر ! ٧

الفصل الأول : بين الغياب والحضور ملتبساً بيقين .. الفردانية فى الثقافة العـربيـة ! ١٩

الفصل الثــانى : بين العـدل الحالم والاستبداد الشامل : معضلة الحرية فى التاريخ السياسى العربى ! ٤٧

الفصل الـثــالث : بين القطرى والقومى .. العجز عن بناء التضامن العربى .. ٨٥

الفصل الـرابــع : بين السلفية والبراجمــاتية .. غياب العقلانية التاريخية العـربيـة ١١٧

الفصل الخامس : بين دفق التحـول العـالمى ... وارتبـاك الرؤية القـومـيـة : ضعف القدرة العربية على التكيف الخلاق ! ١٥٥

الفصل السادس : بين التجلى الملائكى ، والسفور الشيطانى : حضـور الآخر فى الوعى السياسى العربى ! ٢١٧

خـــاتـمـــة : الفكر يجــادل الفكر .. ويبـقى الواقع منعـزلا راكـداً .. استاتيكية الفكر السياسى العربى ! ٢٩٠

مقــدمة

بين التواصل والانقطاع والتوفيق والتلفيق :

القطيعة التاريخية والفكر العربي المعاصر !

يُعنى مصطلح " التفكير السياسى " الذى صدّرنا به عنوان هذا الكتاب بذلك النمط العام " التاريخى " من الوعى بظاهرة السياسة وممارستها ، والذى قد يشهد تطورا فى تفاصيله ولكن فى إطار استمرارية قسماته العامة التى تسود الحياة السياسية لأى من الجماعات البشرية أو الثقافات الإنسانية مرتبطًا ليس فقط بالسلطات التى تحكم ، بل وأيضا بما يدخل فى دائرتها سواء كان بمثابة قاعدتها الحزبية أو الإدارية ، أو قوة معارضتها الحزبية أو النقابية ، أو غيرها من مكونات النظام السياسى التى ترتكز جميعها على أرضية ثقافية متجانسة نوعا تبرر اعتبارها ، أى هذه المكونات ، تعبيرًا عن كتلة تاريخه بالمعنى الجرامشى فى سياق التسلسل الطويل لحلقات تاريخ الجماعة الإنسانية ، ولكنه لا يمتد بالضرورة إلى كل مفردات وعى هذه الجماعة الإنسانية ولا إلى كل تياراتها الثقافية .

فالتفكير هنا يختلف عن الفكر من حيث إن الأخير هو صورة الوعى العام بكل تفاصيله الدقيقة المتناثرة فى ثنايا الأمكنة ولحظات الأزمنة وعلى كل المستويات من النفسية الفردية إلى الجماعية السياسية ، وكذلك من التخيلية الذهنية إلى السلوكية العملية ، بينما يتوقف التفكير أو نتوقف نحن به – هنا – عند حدود منتجات هذا الوعى العام وخصوصًا عندما تتجسد فى الصيغ الاجتماعية والسياسية وبالأخص عندما تأخذ أشكال التعبير العملى السلوكى وترتدى مسوح الانتظام والنمطية .

وأما وصف "العربى" الذى يلازم التفكير السياسى مكملاً لعنوان هذا الكتاب فهو يُعنى بتحديد مجال تأمل وفحص التفكير السياسى بالجغرافيا العربية البشرية والثقافية وما تثيره من نمط عام قد تختلف بعض ملامحه فى هذا الركن أو ذاك من الجغرافيا الطبيعية ، وقد تتباين بعض تفاصيله لدى هذه المجتمعات المحلية أو تلك من الجماعة البشرية العربية ، ولكن تظل قسماته العامة ، أو بالأحرى "بنيته" ، واحدة فى كل هذه الأركان باعتبارها إفرازاً لخصوصيتها الثقافية التى تصوغ تجانسها القومى خلقا ، ونحتا لما نسميه "الثقافة العربية" أو "الفكر العربى" ومن ثم التفكير السياسى كأحد أنساق هذه الثقافة وتجليات هذا الفكر .

وما يهدف إليه هذا الكتاب ليس إقامة دعوى إدانة ضد المجتمعات العربية المعاصرة ونظمها الحاكمة بمعيار الديمقراطية الليبرالية التى تعدو الفردوس الأعلى المطلوب لكل تفكير سياسى أو ثقافة معاصرة والتى تبقى فى الوقت نفسه ورغم كل بهائها تجربة خارجة عن الثقافة السياسية العربية فى تاريخيتها وفى تطورها المعاصر أو على الأقل لا تعكس خصوصيتها الشديدة ، ولذا فهى تبقى معيارا قاصرا بلا شك فى مراجعتها ونقدها ، وخصوصا إذا ما استُخدم هذا المعيار وحده أو تم فهمه فى حدوده المباشرة أو تجلياته الراهنة إذ تتحول المراجعة آنذاك إلى محاكمة والنقد إلى جلد وإعادة التأمل إلى ادعاء بالحكمة على التاريخ وبأثر رجعى. ولكنه، أى الكتاب، فى الوقت ذاته ليس عريضة تطهرية لأخطاء وخطايا هذه المجتمعات ونظمها التى تجسدها قصوراتها فى الإدارة السياسية العملية لمواردها الشاملة المهدَرة، وعجزها من ثم عن تحديث وتنمية مجتمعاتها أو عن إدارة صراعاتها الوطنية والقومية الاستراتيجية والحضارية مع العالم الحديث من حولها وبخاصة أطرافه الذين أخذوا، لأسباب تاريخية وثقافية واستراتجية مختلفة، موقف العداء من أمتنا العربية وعلى رأسهم الدولة الاسرائيلية بشتى تعبيراتها العنصرية وأساطيرها الصهيونية .

وفى هذا السياق فإن الكاتب سوف يميز فى شتى جنبات مؤلَّفة بين عمليات التشكيل فى الثقافة العربية التى بدأت وتمَّت فى الماضى البعيد "عصر التدوين" قبل نحو تسعة قرون فى إطار ملابسات تاريخية وسياقات حضارية واقتصادية وسياسية

مغايرة لما نحن عليه الآن، ومن ثم لا تصلح معايير اليوم لقياس نضوجها أو قصورها، وبين عمليات أو لحظات الانتقال المهمة والمفصلية بين حقب أو مراحل تاريخية وأخرى ربما لم تجاوب ثقافتنا العربية قوانينها أو تقاليد عملها وأصوله قط أو على الأقل بالقدر الكافى لتدعيم قدراتها على التكيف المرن والإيجابى مع العصر الجديد الناجم عن قديم كان جذراً له فى صيرورة تحول، أو كان نقيضا له تم تكسيره وعبوره فى سياق عملية انقلاب أو كان بالأكثر وعلى الأعم مجالا لتراكم كمِّىّ طويل المدى لخبرات وتجارب ومعارف يقدِّم له ، أى للجديد ، كتغير كيفى يحدث قطيعة مع الماضى الذى أسهم فى صنعه ليخلق متصلاً / حاضراً جديداً يفرز قوانينه ومناهجه وتياراته ونظرياته ويراكم خبراته وتجاربه ومعارفه إيذانا ربما بتحول جديد نحو زمن ثقافى جديد، وهكذا ! فهنا، وهنا فقط، أى عند العجز العربى عن التكيف الخلاق مع مقتضيات عصر جديد، يجب التوقف لتأمل لماذا كان كسلنا الثقافى ولا يزال ... ما الدوافع والملابسات ؟

ولعل الانتقال الأهم والأكثر مفصلية فى التاريخ الإنسانى والأكثر تأثيراً فى حياتنا العربية حتى اليوم وغدا هو الانتقال من حقبة زمن التقليدية إلى حقبة زمن الحداثة، فهذا الانتقال المفصلى لم يكن مجرد عبور مرحلة تاريخية إلى أخرى أقرب إلينا فى الزمن ، ولا مجرد عبور تأثير ودور بقعة مكانية إلى أخرى أقرب إلينا أو أبعد عنا فى الجغرفيا فقداً أو امتلاكًا لمحور الفاعلية فى العالم، ولا مجرد العبور من ضفة معرفية زاخرة بمناهج وتيارات ومدارس فى العلم والفكر والأدب إلى أخرى مقابلة أو ربما نقيضة فى مناهجها وتياراتها ومدارسها الأكثر انتشاراً أو سيطرة على امتداد ساحة العقل البشرى اليوم، وإنما هو كل ذلك وأكثر منه وأعمق ... هو على وجه الدقة تحول جذرى كامل فى رؤية الوجود وكل ما ينبثق عنها ويتفرع منها من قواعد نظر وآليات عمل وتقاليد ممارسة .. هو قطيعة جذرية مع الماضى البشرى فى أعمق خصائصه وجواهره ومنطلقاته .. وهو قدوم سافر صاخب لحاضر ممتد لأكثر من خمسة قرون زاهيًا مهيمنًا على الثلاثة الأخيرة منها يتعملق لا يزال ويتطور لايزال فى فضائه الجديد الرحيب المغاير، وهو بشارة ملتبسة بمستقبل زاخر بكل الوعود ، وعود الرفاه والتقدم والنماء لجانب من العالم، ووعود نقيضة بالفقر والتخلف والتهميش

لجانب آخر من هذا العالم نفسه، وجميعها وعود تمت ممارستها فى الماضى القريب والحاضر الممتد، وظهرت آثارها طاغية مهيمنة، فهى ليست وعوداً بميلاد جديد لم يتم بقدر ما هى وعود بتعملق وسفور ما كان بالفعل قد ولد وشهدنا طفولته وصباه منذ القرن الثامن عشر وهو الآن بصدد النضوج نازعًا نحو الاكتمال .

وما من شك فى أن عالمنا العربى الأمس واليوم داخل الحاضر الحديث الممتد كان ولايزال مقهورا بوعود التهميش وضغوط الغرب / مالك وعود التقدم والهيمنة فى كل أرجاء عالمنا الحديث والمعاصر، وهو موقف تاريخى سلبى أسهمت فى صياغته دوافع شتى واجهته بمطلع العصور الحديثة وحرمته من تحقيق القطيعة مع الرؤية الكلاسيكية للوجود . وبينما عجزت الأمة / الحضارة العربية عن تجاوز الروح التقليدية وتطوير رؤية حديثة للوجود فإنها ظلت مطالَبة بدفع ثمن هذا العجز على شتى الأصعدة الثقافية والسياسية حتى اليوم ، إلى ذلك الذى كان قد امتلكها، فكان ذلك إيذانا بمزيد من الاختلال لمجالات حياة وأشكال تعبير الإنسان العربى ، وفى قلبها حقل التفكير السياسى .
وفى اعتقادنا أن عاملين أساسيين قد دفعاه نحو ذلك الموقف التاريخى السلبى :

الأول منهما هو غياب العرب عن حركة الكشوف الجغرافية وعجزهم من ثم عن تحقيق القطعية مع الصورة الكلاسيكية للمكان . ذلك أن مرحلة الكشوف الجغرافية بما مثلته من تكسير حاد وعميق لصورة الغرب الذهنية عن العالم القديم بحدوده المألوفة قد ساهمت ، مساهمة حقيقية على ما يبدو ، فى انطلاقه نحو العصر الحديث لسبب مباشر؛ حيث ارتبطت هذه العصور الحديثة شكلاً واسماً بالعالم الجديد المكتشَف بفعل هذه الحركة، والذى أفرز، ولا يزال، حيوية الغرب المعاصرة "الولايات المتحدة الأمريكية" ، ولسبب آخر هو الأعمق جوهره أن العقل الغربى إذ شهد تحطم الجغرافيا العالمية أمامه وبإيقاع خطواته هو نفسه ، قد شعر بقدرته على تحطيم أو تكسير التاريخ : أى أبنيته وتقاليده ورموزه وإلهاماته الموروثة ، وإعادة بنائه بشكل مغاير، وبخاصة تاريخه الوسيط الذى ارتبط بتركيبة اجتماعية وسياسية واقتصادية تقوم على نوع من الإقطاع شاركت فيه السلطة السياسية المستبدة والكنيسة الكاثوليكية بادعاء الحق الإلهى المقدس فى حكم الشعوب .

ذلك أن الاندفاع الغربى المقتحم لهذا العالم الجديد قد ولَّد فى العقل الغربى درجة أعمق من الثقة والجرأة وروح الاكتشاف والمبادرة لدرجة المغامرة : اكتشاف الأفكار ، والمعارف والتجارب المنثورة فى ثنايا التاريخ الذى تم تحطيم صورته الميتافيزيقية المتعالية الغامضة مع تحطيم أستار الجغرافيا التى شهدت قصصه وأساطيره ورواياته وسردياته الكبرى والصغرى، ومن ثم تنامت قدرته - أى الغرب - على الخوض فى دروبها بكل الثقة وبمنتهى الجرأة التى وصلت ذروتها فى النزعة الهجومية التى اختزنها العقل الغربى ليستعملها بعد ذلك كثيراً ضد أنحاء فى العالم القديم، ملتبساً هذه المرة بروح استعمارية نال بعضا من نيرانها واحتقاناتها عالمنا العربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين، فيما جسَّده نسق الفكر الكولونيالى الذى تبرعم الفكر الغربى الحديث النازع إلى التمركز حول ذاته والقائل عبر توليفات نظرية وتحيزات علمية تبلغ حد التزييف ، بسمو الغرب عرقياً ودينياً وفكرياً، بل وبوحدته واستمراريته منذ بداية تاريخه العام "بالمعجزة" الفلسفية اليونانية وحتى الآن ، متمتعا بالطهر المعرفى والنقاء العرقى.

وأما الثانى فهو هامشية الدور العربى فى ظاهرة العلم الحديث حيث ساهم أيضا فى قدرة الغرب على نقد تاريخه الوسيط بالذات وتكسير تركيبته الإقطاعية امتلاكه المتنامى لناصية العلم الطبيعى فى منهاجيته التجريبية والذى يصوغ ، ربما وحده ، أيديولوجيا "عالمة" تجسد نمطاً من النشاط الفكرى المستقل والمتمايز عن تلك الأنشطة الفكرية التى تلهمها الأديان والفلسفات الكبرى المتراكمة فى التاريخ والتى تبقى، مهما راوحت بين يمين ويسار ومقدس وبشرى ، نمطاً من النشاط يركز على التيار الشعورى الباطنى للإنسان يخاطب حياته الروحية ، وعلى الأكثر علاقاته بالبشر الآخرين فى مجتمعه أو المجتمعات الأخرى ، وبالأحرى بالفضاء السياسى ، وذلك بعكس العلم التجريبى الحديث وخصوصاً فى تطوراته اللاحقة على شكية ديكارت وتجريبية بيكون والتى قامت بالأساس على عناق بين الرياضيات والفيزياء وأنتجت فى النهاية عبر اشتقاقها لمعادلات منضبطة وقوانين دقيقة نسقاً معرفياً كاملاً يبحث فى الوسائل والأشياء، والمقادير والكميات ، والكتل والموازيين ، ويراكم المناهج والنظريات المطلوبة لملء الفراغ الممتد بين الإنسان والكون ، واللازمة لاقتحام الطبيعة والكشف عن

جوهرها فهمًا لها ، وتوظيفا لقوانينها، وهو الأمر الذى نقل وعى الإنسان الغربى إلى فضاء جديد عقلانى/موضوعى/مادى مكنه من طرح أسئلة جديدة تمامًا على التاريخ الغربى بشكل أكثر جذرية نالت من جوهر النشاط الفكرى القديم وخصوصًا تصور العلاقة بين الله والإنسان أدت فى النهاية إلى قصر الدين على المجال الروحى للإنسان ، وحول أشكال تنظيم المجتمع لتقود فى النهاية إلى جدل وحضور الديمقراطية الليبرالية، وهما المعلمان البارزان والميزان للوعى الغربى فى كتلته التاريخية المعاصرة.

والعكس تمامًا لهذين التطورين كان على مستوى الحضارة/الثقافة العربية إذ لم يحدث أن شارك العرب فى حركة الكشوف الجغرافية من حولهم إلا بقدر المشاهدة عن بعد، وربما دون اهتمام ، فلم يشعروا تقريبًا بقيمة أو أهمية التغير الحادث لصورة العالم من حولهم، مما أبقاهم على نحو ما داخل إطار الصورة الذهنية للعالم القديم على كمونها وسكونيتها ومحدوديتها وغموضها الميتافيزيقى .

وقد ساهم فى ذلك أيضا أنهم ظلوا ، ربما حتى الآن ، بعيدين عن امتلاك ناصية العلوم الطبيعية، وبالذات منهاجيتها التجريبية الحديثة ، مما أثمر ضعفًا شديدًا فى نسق "الثقافة العلمية " الذى يرتكز على طبيعة الموقف من العلم لدى الجماعات الإنسانية : مدى حضوره كمحتوى، أى كمجموع ظواهر يتوفر عليها طلاب العلم للفحص والدراسة ، ثم كمنهجية تنظم وتصوغ طرائق التفكير فى هذه الظواهر داخل كل ثقافة إنسانية وهل تسيطر عليها النظرة العلمية فى رؤية الوجود والطبيعة والإنسان بمقوماتها العقلانية والموضوعية أم تغيب عنها هذه النظرة لصالح نقيضتها الميتافيزيقية ، أو السحرية/الأسطورية ، ومن ثم مدى استعداد الناس فى هذه الثقافة للاعتبار بقيم الجد والاجتهاد ومراكمة الخبرة المهنية والتدريبية واختزان الكفاءات والمهارات البحثية والتنظيمية ثم تقنينها فى مؤسسات وأبنية تنشرها فى المجتمع وتحفظها فى الأجيال المتعاقبة دون انقطاع كامل أو تقلب شديد على النحو الذى يخلق لدى هذا المجتمع نوعًا من الوعى الثقافى الرصين الذى يخلو تدريجيا من العاطفية والذاتية المفرطة ويكتسب تدريجيًا عقلانية وموضوعية تَسِمُهُ بالتجانس والاستمرارية والقدرة على التكيف الهادئ

والاستيعاب الآمن للمعارف ووجهات النظر والآراء الجديدة دون تقلصات شديدة ، فضلا عن قدرته على إنتاج واستخدام وتبادل التقنية الحديثة وإدارة وسائلها ومعطياتها برشادة تحقق أهدافها المطلوبة منها ولا تجعلها أعباء ضاغطة على المجتمع.

إن العجز العربى إذن عن الولوج الحقيقى إلى ساحة العلم التجريبى الحديث ومن ثم فى حالة نسق الثقافة العلمية لديه ضمن بنية ثقافته العامة قد حال دون تحقيقه القطعية المعرفية، كما أن عجزه عن الإسهام فى حركة الكشوف الجغرافية كان قد حرمه من إنجاز القطعية الجغرافية مع صورة المكان ، ومن جماعها بقى الوعى العربى عاجزاً عن إنجاز القطعية "التاريخية" مع كتلة العصر الوسيط وراسفًا من ثم فى إسار المناهج المثالية والمنطقية للمعرفة والصورة التقليدية المألوفة للمكان ، وعلى نحو أشمل فى إسار الرؤية الكلاسيكية للوجود، وهى رؤية كمونية استاتيكية وإن كانت شفافة ، ترى الذات الإنسانية وتشعر بها كنقطة فى سياق الوجود الأشمل وكجزء من أجزائه تتماهى فيه ولا تنفصل عنه بل تنعكس عليه فى ظواهره وإيقاعاته وحركات كواكبه ونجومه حسبما تتبلور الروح التقليدية السحرية/الأسطورية ، أو تشعر بالتمايز عنه دونما تعالٍ عليه أو قدرة على إعادة صياغته ، بل فقط حسن إدارته فى إطار نموذج الاستخلاف الذى تبلوره الرؤية الدينية للعالم ، وعاجزا فى الحالتين ، أى الوعى العربى، عن الولوج إلى فضاء الرؤية الحديثة للوجود والتى ترى الذات الإنسانية فى مركز هذا الوجود وتشعر بها مهيمنة عليه وتحس فيها القدرة على صياغة أشكاله اجتماعياً وسياسيًا على الأقل بعد أن زادت معارفها ومن ثم قدراتها على التحكم النسبى فى مادته الطبيعية عبر اكتشاف متزايد لقوانينها وحركة حثيثة نحو فهم منطقها .

وفى هذا السياق كان من الصعب على المجتمعات العربية أن تطرح على تاريخها أسئلة حضارية كبرى وجذرية كتلك التى تم طرحها فى الغرب ، ولذلك بقى نمط إدراك العالم كما هو موروث تقريباً من القرون الوسطى "الزاهرة فى السياق العربى" مهيمنا حتى القرن التاسع عشر سواء فيما يتعلق بموقع الدين فى النشاط الفكرى أو ما يتعلق بأشكال تنظيم المجتمع ، وإدراك العالم السياسى . وبينما كان الأول مقبولاً نتيجة لتميز إطاره الإسلامى بغياب الهيراركية والبطريركية عن المؤسسات الدينية ونزعة التقديس

التى اكتسبتها فى النمط الغربى الوسيط ، فإن الثانى ، أى تنظيم المجتمع وإدراك العالم السياسى الذى استمر حول الأشكال التقليدية للعصور الوسطى العربية ، قد أوصل هذه المجتمعات إلى درجة الجمود.

وكان من نتيجة ذلك اختفاء الدوافع الداخلية للتغيير فى مجتمعاتنا العربية ، ولذا فإن كل محاولات النهوض فى العصر الحديث لم تصدر عن حركة ذاتية لتجربة تاريخية تتطور بثقة واستقلال فى أفق تاريخى مفتوح كما كان الأمر لدى المجتمعات الغربية، وإنما عن شعور عميق بالخوف من العالم الحديث ومحاولة اللحاق به بتقليده وتطويع مجتمعاتنا العربية لمتطلباته ولو قسريا على نحو يقترب من حد إعادة التصنيع وفقًا لرؤية الحاكم الفرد أو على الأكثر النخبة القائمة بعملية التغيير ، وهو الأمر الذى جعل كل تجربة شبه جزيرة منعزلة عن سابقتها وتاليتها ، وحرم مجتمعاتنا العربية من خبرة التراكم وحال دون امتلاكها لتجربة حديثة ومستقلة ومتصلة فى النهضة والتقدم.

ولأن الرغبة فى التغيير لم تنبع من عوامل داخلية ، بل حركتها دوافع خارجية جسدها بالذات الاحتكاك "الدامى" بالغرب والهزيمة سياسيًا وعسكريًا أمام صورته الحديثة الملتبسة بالتقدم والاستنارة من ناحية والهيمنة والاستعلاء من ناحية أخرى، فلم يكن أمام مجتمعاتنا العربية أسهل من – وربما سوى – "الصيغة التوفيقية" كصيغة ثقافية تقيها الشعور بالاغتراب إزاء عالم لا تستطيع الانتصار فيه ولا تستطيع الانسحاب منه فى الوقت نفسه.

غير أن الصيغة التوفيقية قد انحرفت تلقائيا إلى "التلفيقية" عند الممارسة التاريخية طوال القرنين الماضيين كنتيجة منطقية للسياق الدفاعى الذى مورست فيه أمام ضغوط الغرب المتوالية بدءًا من الاستعمار الرأسمالى الأوربى وحتى الاستعمار الاستيطانى الصهيونى للعالم العربى ، ذلك أن التوفيقية الخلاقة كعملية تركيب جدلى تبدو بحاجة ، ربما أكثر من الممارسة العادية التلقائية، إلى إرادة قادرة على ممارسة الاختيار بحسم وحزم ، وإلى رؤية شفافة ناصعة لما تقوم بالاختيار من بين عناصره ، وإلى فضاء تاريخى مفتوح يسمح بوضع هذه الاختيارات موضع التجربة العملية كما يسمح بإعادة فحص هذه التجارب فى الواقع المعيش قبل إعادة مراجعتها وتنقيحها نظريًا من

جديد وعبر عملية تغذية استرجاعية فى الأفق التاريخى المفتوح بين الفكر والواقع . وجميعها متطلبات ربما لم تتوفر للوعى العربى الحديث الذى بدأ هذه العملية "التوفيقية" فى سياق أزمة وجودية وسياسية محيطة به ، وممسكة بتلابيبه قادته إلى التلفيق الذى تكرس بفعل عوامل ثلاث مهمة :

أولها معرفى فلسفى يتعلق بتغير جوهرى فى الأساس المنطقى للتوفيقية من سكونية سادت الحقبة التاريخية قبل الحديثة ووسمت الرؤية الكلاسيكية للوجود قامت بالأساس على المنطق الأرسطى القائم بدوره على مبدأ عدم التناقض ووحدة الحقيقة الإنسانية فى مستواها الأعلى حيث الإيمان الفلسفى بقدرة واحدة متعالية ومهيمنة لدى أرسطو تم تأويلها وبسهولة إلى "الله" فى الفكر العربى الإسلامى القائم على عقيدة التوحيد المطلق منذ العصر الوسيط ، وذلك إلى النزعة الجدلية الشكية الحديثة التى قامت بالأساس حول الديالكتيك الهيجيلى القائم بدوره على مبدأ التناقض والصراع بين أطراف ثنائيات بحثًا عن المركَّب الجدلى الجديد المندمج الذى سرعان ما يتحول فى حركة الواقع إلى طرف فى ثنائية جديدة يصارع طرفها الآخر.. وهكذا .

ولا شك أن هذه الجدلية المتحركة التى صاحبها فى الفكر الغربى نزعات شك وإلحاد من ناحية ، وكانت تحتاج لاستلهامها إلى مجتمع أكثر ديناميكية وحيوية يتطور باستقلال فى أفق تاريخى مفتوح ولديه القدرة على التكيف المرن والمستمر من ناحية أخرى ، قد مثلت عامل إرهاق للفكر العربى المعاصر لأنها أثارت تناقضاته وكشفت قصوراته وعمقت أزماته لأنها غيرت من الأساس السكونى المريح والواضح الذى سهل من عمل التوفيقية فى الحقبة الوسيطة ، قبل الحديثة .

وثانيها سياسى/عملى يتعلق بطبيعة السلطة العربية "التقليدية" حتى النخاع رغم الشكل الحداثى الذى اتسمت به على مستوى الخطاب الأيديولوجى ، وهى الطبيعة التى لم تخرج عليها أو تنجُ منها معظم الحركات الوطنية التى كافحت ضد الاستعمار والتى اضطلعت بالدور الحاسم فى بناء دولة "حديثة" تفتقد مقوماتها ، فكانت النتيجة دائمًا مخيبة للآمال وأدت المقدمات إلى نتائج عكسية ، وذلك لوجود فجوة حقيقية بين طبيعة السلطة العربية التقليدية ، والأهداف التحديثية التى ترجوها لمجتمعاتها

وهى الفجوة التى قادت دائمًا إلى المراوغة بين الوسائل والأهداف ، وبين الأبنية ووظائفها العملية ، وبين المؤسسات وأدوارها السياسية الحقيقية . وهكذا قادت المراوغة إلى التلفيق الذى صار ملَكة طاغية فى الثقافة السياسية العربية تكشف فى أحد تجلياتها مثلا عن مفارقة الموقف العربى من العالم الحديث حيث الصداقة مع منتجاته حتى من قِبَل أولئك المتمردين على الحداثة والمعتصمين بما يعتبرونه أصالتهم ولكن دون منهجه الشكى ومنطقه الوضعى ، اللذين كانا يتطلبان لاستلهامهما نوعًا جديدًا من التنظيم الاجتماعى لم يكن القائمون على عملية التحديث/التغيير مستعدين للقبول به لاصطدامه ليس فقط بطبيعة تكوينهم ولكن أيضا بمصالحهم السياسية المباشرة ودون أن يمنعهم رفضهم الفعلى لمنهاجية ومنطق العلم الحديث من إقامة أبنية جامعية وأكاديمية وبحثية تحمل فى مسمَّاها أوصاف العلوم والتكنولوجيا ، مثلما تحمل فى السياق نفسه أبنية ترسيخ حكم الفرد فى عالمنا العربى شتى تعبيرات الديمقراطية والنيابية والتمثيلية .

أما الثالث فهو دافع لغوى/شكلى يتعلق بعدم دقة الصياغة العربية للموقف التوفيقى نفسه التى تمثلت بالأساس فى إشكالية "الأصالة والمعاصرة " التى سادت نصف القرن الأخير تقريبًا ، وذلك لأنها وضعت الذات العربية فى علاقة سلبية بالزمن أصبحت معها اختياراتنا الفكرية الشاملة أسيرة تناقض تاريخى مزمن بين الماضى والحاضر، وذلك لأن مفهوم الأصالة تم تفسيره فى الاتجاه السلبى الذى يحدده بالزمن وينطلق به فى اتجاه الماضى حيث لحظة التشكيل الأولى بكل قوالبها وأشكالها لدى الذات العربية هى مستودع الأصالة الكاملة ، ومن هنا استحالت حقب التاريخ إلى قوالب جامدة تنغلق على التجارب الحضارية مثلما يحيط الجسد الإنسانى بأرواح البشر دونما قدرة على الانفصال أو الاستقلال إلا بالموت ، وعلى النحو الذى لا يسمح بالتفاعل بين هذه التجارب إلا بالاستبدال الكامل لها حيث النفى المتبادل ، الذى يعنى حلولاً كاملاً لتجربة محل أخرى تتعرض للنسخ أو ما يشبه الموت البشرى ، هو قانون التفاعل الذى يقود إلى الانقطاع وفقدان الهوية ، أو بالتعايش الكامل بينها بشكل أفقى يتسم بالازدواجية والاختلاط والتداخل دون تكامل حيث التلفيقية هى مآل هذا التفاعل وروحه .

وعلى العكس لم يتم الالتفات إلى التفسير الإيجابى لمفهوم الأصالة والذى يربطه "بالكينونة" وينطلق به فى اتجاه ثوابتها حيث معيار تحقق الأصالة هو مدى استلهام العناصر الجوهرية لهذا التشكيل وليس الرجوع إلى قوالب وأشكال لحظة بدايته التاريخية ، وهكذا تتحول الأصالة عن الارتباط بالماضى نحو الارتباط بالجوهر والخصوصية ونصبح أمام ذاتنا التى تعكس "تكويننا" وليس "ماضينا" ، ولذا نقترح فى هذا السياق أن نطلق عليها مسمى "خصوصيتنا " بديلا لـ "أصالتنا" وليحمل الطرف الآخر فى المعادلة الثقافية مسمى "العالمية" بديلاً لـ "المعاصرة" وصفًا لتقاليد العالم الحديث خارج هذه الذات ، فهذه الصياغة الإيجابية تعمل كآلية ذهنية ولغوية لتسهيل التفاعل الجدلى "التوفيقى" بين القيم الجوهرية والحيوية الكامنة فى شتى الأزمان والتجارب لأنها فى بحثها عن الذات إنما تفصل بين الشكل والمضمون ، وبين الطقوس والقيم ، وبين الثوابت والمتغيرات ، ثم تقوم بعزل القوالب : الأشكال والطقوس والمتغيرات ، لأنها تاريخية تعكس لحظة التشكيل وتُبقى على الجواهر : المضمون ، والقيم ، والثوابت ، لأنها تكوينية تصوغ خصوصيتنا ذاتها .

والمهم فى هذا السياق أن هذه الصياغة الثقافية السلبية قد أسهمت فى تعميق حالة التلفيق لدى الفكر العربى لأنها عمَّقت شعوره بالاغتراب إزاء صورتين متمايزتين فى الفكر إذ جعلت من ماضى الذات طرفًا ثالثًا فى معادلة الأنا والآخر ، ومن ثم أصبحت الذات العربية الحديثة والمعاصرة فى مواجهة وجودين غريبين عنها ، الأول منهما ينتمى إلى الزمان حيث "ماضى الذات" ، والآخر إلى المكان حيث الآخر الغربى المعاصر ، ولذا فهى غربة الزمان ، وغربة المكان اللتان واجهتا الفكر العربى المعاصر وأضفتا صعوبة كبيرة على محاولة التوفيق التى لم تعد فقط بين حقيقتين إنسانيتين مختلفتين ، أو وجودين حقيقيين متمايزين يدخلان فى صراع ينجز المركَّب الأرقى ، بل صارت بين وجود حقيقى واحد ووجودين نظريين صوريين غريبين مكانًا وزمانًا عن الواقع الذى كان يزخر بمشكلات تحتاج إلى رؤى نظرية وطرائق للحل والانسجام لم يلبِّها أو يَسْعَ إلى إنتاجها الفكر العربى المعاصر ، فازداد اغترابه عن الواقع بقدر ما

ازداد الواقع تمزقًا بين الصورتين الغريبتين عنه واللتين انتهى به الأمر للخضوع لصياغاتهما ورؤاهما المتضاربة ، فوقع من ثم فى أسر التلفيق على نحو شبه كامل لف بمعطفه جوانب هذا الفكر نفسه بعد ذلك ، وفى القلب منها نمط "التفكير السياسى" الذى حمل كثيراً من أعباء هذا التلفيق ليدفع بها إلى ساحة الحياة السياسية العربية ، وهو النمط الذى نحاول هنا تأمله وفحص قسماته الأساسية المميزة .

الفصل الأول

بين الغياب والحضور ملتبسًا بيقين ...

الفردانية فى الثقافة العربية !

تميل العاطفية ، بحسبانها ملمحًا وجدانيًا ، إلى أن تجسد نوعًا من التفكير قائمًا على الذاتية فى إدراك العالم المحيط فى شتى مستوياته وظواهره ، بينما تميل العقلانية "المشتقة مباشرة من العقل" إلى تجسيد نوع مخالف من التفكير يفترض أن تكون الموضوعية هى أخص جواهره فى إدراك العالم نفسه ، فنحن إذن بين نمطين من الإدراك يُفترض تناقضهما النظرى نتيجة لاختلاف الأساس الذى يقوم عليه كل منهما حيث الوجدان معبرًا رئيسيًا عن التفرد الإنسانى العميق والذاتية الإنسانية فى أخص مكوناتها ، والعقل بحسبانه الصانع لصورة العالم الأكثر تجانسًا والحائز لمجموعة الشروط والمحددات التى تلهم عملية صياغة الإطار العام للمشترك الإنسانى .

غير أن الواقع العملى لا يشهد مثل هذا التناقض الكامل بينهما إذ لا وجود عمليًا للذاتية المطلقة ، حيث تعمل وجدانات البشر جميعًا على تفردها فى فضاء الواقع الإنسانى العالمى/التاريخى وما به من محددات مشتركة تدفع إلى تجانس نسبى فى النظر إلى الأشياء والوقائع ، ولا وجود أيضًا للموضوعية شبه المطلقة حيث الذات المدركة تبقى مؤثرة وربما ملهمة لأخص أعمال العقل ، والغالب إذن هو مركبات وعى تروا ح بين الذاتية والموضوعية تختلف فى نسبها وأمزجتها حسب طبيعة كل ثقافة إنسانية تشكلها ركائزها التكوينية وتحولاتها التاريخية والمطلق الذى يلهمها أو يمثل علتها الأولى .

وفى ثقافتنا العربية نكاد ندرك ملمح العاطفية غالبا على نمط التفكير العربى فى شتى مستوياته ومجالاته ممثلا فى ذلك الميل الجارف لإصدار الأحكام المطلقة والنهائية أو التعميمية فى اتخاذ المواقف المتطرفة دونما دراسة موضوعية لدوافعها ونتائجها ، ثم الانقلاب عليها فى أحيان كثيرة دون دوافع موضوعية نقيضة كامنه فى الواقع نفسه

بثوابته ومتغيراته ، وإنما فى الأغلب لدوافع ذاتيه تعود للتغير فى المشاعر أو فى المزاج النفسى أو حتى لدوافع هروبية قوامها الرغبة فى التبرير النفسى للأحداث السلبية والوقائع المؤلمة ، أو على العكس النزوع إلى تضخيم الأحداث الإيجابية والوقائع المواتية والإسراف فيها لدرجة التعمية على صورة الواقع الحقيقية .

وتتعدد مستويات هذا الإدراك العاطفى إلى الدرجة التى تبرر اعتباره آفة فكرية عامة لا تتوقف عند مزاج الفرد إزاء أمر شخصى بل تنمو إلى مستوى الجماعة المهنية فى نقابة أو السياسية فى حزب وغيرها من الجماعات التى تتحول اتجاهات أعضائها لتلبى مشاعرها إزاء زعيم أو رئيس يؤيدونه تكيفًا مع قبول نفسى له ، أوصخب إعلامى يسبق به مواقفه ، أو حتى فى مناسبات موسمية لها طابع التأثير العاطفى ثم ينمو أكثر إلى مستوى الأمة فيصيبها فى النهاية حين يتراكم ويتعمق بحالة ثقافية يتم فيها تغليب الشخصى والقيمى والذاتى على العام والعقلانى والموضوعى ، وهى حالة تقود فى النهاية إلى التباس الوعى الإنسانى العربى ، وإلى تأزم الثقافة السياسية العربية ؛ ذلك أن الثقافة السياسية الديمقراطية تزدهر أو تضمحل بقدر ما تنضبط العلاقة أو تختل لدى أهلها بين الذاتية والموضوعية ، وهى علاقة خطرة شديدة الحساسية يجب أن تتأسس على التوازن والتكامل معًا بعيداً عن الهيمنة والنفى من قِبَل أيهما للأخرى ، إذ تقود الهيمنة وكذا النفى إلى اختلال خطير يعمق ثقافة الاستبداد ويقلص من ثقاقه الحرية ، وظنى أن هذا التوازن يمكن أن تسهم فيه وتدفع فى اتجاهه آليتان مهمتان :

الأولى هى الشعور بالفردية كأساس للذاتية كامن فى نفس كل شخص يتعاطى هذه الثقافة ويدفعه باستمرار للتعبير عن تميزه بطرح تصوراته الخاصة عن ذاته والمجتمع وعن العالم والتاريخ فى صورة تساؤلات من قبيل : من أنا ؟ وما علاقتى بالآخرين المحيطين بى ؟ وكيف نشأ هذا المجتمع السياسى ؟ وكيف آلت السلطة فيه إلى من يملكونها ؟ ولماذا ؟ وهل يمكننى أن أحوز قدرا منها ؟ وكيف ؟ فهذا الشعور العميق بالفردية والتميز وتلك القدرة على طرح أسئلة وجودية سياسية واجتماعية وفلسفية ومن ثم إقامة حوار مع الذات والآخرين هما أول شروط بناء الإنسان الحر الذى هو اللبنة الأولى فى المجتمع الحر وفى ثقافة الحرية .

أما الثانية : فهى غياب اليقين عن تلك الفردية لتبقى فقط فى نطاق التصورات دون أن تمتد إلى فضاء الحقائق ، فبقدر ما يطرح الفرد من رؤى خاصة عليه أن يؤمن بقدرة الأفراد الآخرين جميعا – وليس المميزين فقط – على طرح رؤى أخرى نقيضة أو على الأقل بديلة ومتمايزة ، كما أن على الجميع أن يدركوا بأن تصوراتهم جميعًا شىء والحقيقة شىء آخر قد يكون مختلفًا ، وإن لم يكن بالضرورة نقيضًا ، فليست هى رأى أحدهم أو رأى فئة مميزة من بينهم ، وليست هى بالضرورة حاصل جمع كافة تصوراتهم ، بل ربما كانت بعض مستويات هذه الحقيقة "المطلقة" غير قابلة للكشف وأن المتاح فقط على صعيد السياسة والمجتمع هو حقائق نسبية تحوز مقادير متباينة من التوافق حولها .

وفى هذا السياق الذى تصوغه هاتان الركيزتان يمكن تصور ثلاث حالات ثقافية أساسية من منظور الحرية تُبنى جميعها على مدى التوازن بين عمق الشعور بالفردية ، ودرجة التزام الموضوعية وعدم ادعاء اليقين .

فى الحالة الأولى ، والتى غالبًا ما تسود مجتمعات بدائية قبلية أو تسلطية ، يغيب الشعور بالفردية لدى سواد الناس حيث يسود العقل التقليدى الذى يحول دون التساؤل والشك وطرح الأسئلة الوجودية الممتدة فى الأفق بين الذات والوجود ، ومعه تسود روح التواكلية التى تسمح لقلة من بينهم تدعى التميز "فى الأصل أو فى العقل" بالسيطرة على مقدَّرات حياتهم بطرح أسئلتها وقناعاتها الخاصة فى شكل حقائق عقلية ووجودية وليس فقط تصورات ، ولذا فعلى الجميع أن ينصاع لها ، وهو غالبًا ما يتم تأثرًا ، وفى الوقت نفسه دعمًا لفضاء ثقافى يقوم على الاستبداد والقهر السياسى والمعنوى .

وفى الحالة الثانية يتنامى الشعور بالفردية من مجرد الشك والتساؤل تعبيراً عن ذاتية عميقة وسعياً إلى المعرفة والحوار، إلى الادعاء بامتلاك اليقين ، فليست الرؤى الذاتية هنا لدى أفراد وفئات معينة إلا حقائق مطلقة على الآخرين أن يُخضِعوا

لها تصوراتهم "الزائفة" ، وهنا تسود الدوجمائية وتغيب الموضوعية تحت ضغوط دعاوى عديدة تكتسى ثوب المطلق فى كل الأحوال ، وحيث تصبح عملية الاتفاق على معايير مشتركة للجماعة الإنسانية على صعيد الأفكار والرؤى والسلوك شديدة الصعوبة يتوقف الحوار ويخبو العقل وتبدأ الحقيقة فى رحلة الغياب الطويلة بشتى صورها الموضوعية والنسبية .

وعلى عكس الثقافة البدائية التى تسمح بتغلب فئة ما على مقدرات وروح المجتمع التقليدى ، فإن الثقافة الشمولية التى قد تستند إلى عقل ما بعد التقليدى ، وإلى بعض إنجازات علمية قد لا تسمح بهذا التغلب على نحو مباشر إذ يصبح القمع أصعب ، وينفتح الطريق إلى العنف بين فئات ترى جميعها أحقيتها فى امتلاك السلطة السياسية والأخلاقية بحسبانها تحوز المعرفة الحقيقية "المطلقة" . فى هذا المناخ تكون هناك حركة ولكنها حركة أسوأ من الركود لأنها غالباً مصحوبة بتوتر يقارب العبثية والفوضى وجميعها سمات تؤدى فى النهاية ولو بعد دورة العنف إلى ركود آخر تاريخى عميق .

أما الحالة الثالثة فهى الأكثر إيجابية إذ يتوفر لها الوعى الفردى بالذات القادرة على التساؤل والحوار ولكن دون تنامى هذا الوعى إلى منطقة اليقين والادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة ، فهنا يدور حوار حول الحقيقة النسبية الممكنة تستخدم فيه مفردات الاحتمال من قبيل : "أرى" و "أتصور" و "أظن" ، وتنتفى فيه مفردات اليقين : "أؤكد" و "أقر" و "أجزم" ، وهنا يصبح متصوراً نهوض الجماعة البشرية بصياغة تصورات مشتركة عن العالم والمجتمع والتاريخ ، ومن ثم إقامة أبنية ، ووضع قواعد تعبر عن هذه التصورات وتلبى متطلبات إدارة حياة مشتركة يرتضيها الجميع وإن كانت بدرجات متفاوتة حيث يختفى الرضا المطلق أيضا لصالح رضا نسبى يعتوره بعض عوامل القلق تجاه حقائق نسبية ثم التوافق حولها فى لحظة ما تاريخية قد تدفع هى بذاتها – عوامل القلق – لإعادة النظر فى تلك الأبنية لتحقيق رضا أكبر عن طريق ذات الوسائل التى أنشاتها أصلاً ، فلا حاجة هنا إلى قمع أو عنف إذ الطريق مفتوح دائماً للحوار بين ذوات واعية وصولاً لأكثر الحقائق موضوعية وتطويراً للواقع وتجديداً للتاريخ .

فى هذا السياق ثلاثى الأوجة أين تقع المجتمعات العربية بشكل عام وإلى أى الحالات الثقافية الثلاث تنتمى ؟

وأجازف بالقول بأنها جميعًا تنتمى إلى الحالتين الأولى والثانية ولا يكاد أى مجتمع عربى ينتمى إلى الحالة الثالثة المثلى والمتوازنة ؛ ذلك أن النظرة المتأملة للجغرافيا العربية المعاصرة تشير إلى توزعها على نموذجين أساسيين :

الأول هو نموذج الركود المجتمعى الذى يعكس الحالة الثقافية الأولى حيث يغيب الشعور بالذاتية على المستوى الفردى إلى حد بعيد لا يملك الفرد معه إمكانية الوعى بذاته إلا من خلال تكوينات أكبر وأوسع على تنوع هذه التكوينات حسب خصوصيات المجتمعات العربية وإن كان أبرزها فى هذا النموذج تكوين العائلة/القبيلة وما يصاحبه من نمط تفكير قبَلىّ يثير أهمية التراتب الاجتماعى حيث هيمنة شيخ القبيلة ورواد ع السلوك التقليدية من قبيل الأعراف والتقاليد ، وهنا يغيب الشعور بالذاتية تحت وطأة الخوف من العقاب بدءًا من نبذ الفرد من جماعته واستهجان سلوكه وحتى إباحة دمه من قبَل أقرب أقربائه الذين يخضعون بدورهم لمثل هذه الأعراف والتقاليد ولا يملكون لرفضها سبيلاً عمليا حتى وإن كرهوها فى أعماقهم وعلى الأقل فى الأجل القصير ، ثم تكوين الطائفة العرقية أو الدينية حيث توجد تنويعات أقلية مختلفة فى أساس تكوينها من الدين إلى المذهب إلى العرق فى عديد من البلدان العربية ، وغالبا ما يترافق مع هذه التكوينات تمايزات أخرى اقتصادية فتكون الأقلية أكثر فقرًا أو ثراءً فى حالات قليلة ، أو سياسية عندما تعانى هذه الأقلية أو تلك من حرمان سياسى يبعدها عن السلطة ويعرقل نشاطاتها الاقتصادية وأدوارها السياسية ، أو حتى عندما تحوز هذه الأقلية السلطة السياسية وتفرض سطوتها على الأغلبية لأجل طويل من الزمن كحالة سوريا مثلاً ، ففى هذه الحالات جميعًا توضع قيود على السلوك الفردى لعضو هذه التكوينات تحول بينه وبين التعبير الحر عن ذاته خشية أن يمثل هذا التعبير خروجًا على تقاليد وأعراف أو حتى مصالح الطائفة ، أو تلاقيًا مع رؤى وتعبيرات أفراد آخرين خارج طائفته قد ينتمى إليهم بحكم العمل مثلا أو غيره من الروابط التى قد تأخذ شكلاً حديثًا كالمهنة ،

أو التنظيم النقابى ، أو الانتماء الجغرافى ، ففى هذه الحالات وغيرها من تلك التكوينات التى تنتمى إلى هذا النموذج يختفى الشعور بالذاتية لدى الفرد الذى يترك مهمة التعبير عن نفسه لآخرين يفوقونه عمراً أو سطوة أو حتى إيماناً ليعبروا عن رغبات وآراء جمعية يُقصَد بها التأكيد على هويات فرعية خاصة ومصالح فئوية وقبلية مباشرة ، وحتى فى الحالات التى يتم فيها لشخص ما الهيمنة على التكوين الطائفى الذى ينتمى إليه ويوجهه إلى مآربه الشخصية تبقى دعاوى التعبير الجمعى عن تلك الهويات والمصالح الجماعية أحد أهم آليات سيطرته وفرض نفوذه على الجميع .

أما الثانى فهو نموذج العنف الذى يعكس الحالة الثقافية الثانية حيث يتضخم الشعور بالذاتية إلى درجة امتلاك اليقين سواء على المستوى الفردى أو حتى على مستوى الجماعة، ويجرى الحديث بشكل مستمر عن الحقيقة المطلقة وتسمع مصطلحات "الحتمية" و "النهائية" و" الضرورة الغالبة" و "الأبدية" وغيرها من المصطلحات التى تكشف عن خواء المعرفة . ويجسِّد هذا النموذج خير تمثيل فى المجتمعات العربية بعض الجماعات السياسية المتطرفة المسماه بـ "الإسلامية" والتى تمارس العنف وتتورط فى الإرهاب حيث تمارس عملية توظيف دائم للعقائد الدينية والنصوص القرآنية والسنة النبوية فى خدمة أغراض وأهداف سياسية تتعدد أشكالها ويبقى جوهرها واحداً هو حيازة السلطة التى تمكن هذا الفصيل أو تلك الجماعة من فرض تصوراتها على الواقع بحسبانها التصورات الأكثر أصالة والأعمق تعبيراً عن وجدان المجتمع والأكثر تحقيقاً لمصالحه ، ليس فى العالم الدنيوى المحسوس والواقعى فقط ولكن فى العالم الآخر أيضاً حيث الوعد الإلهى بالجنة والفلاح معا لمن يندمج فى هذه الجماعات ويلبى مطامحها .

والمفارقة المهمة التى تعكسها هذه الجماعات أن درجة اليقين التى يشعر بها كل عضو من أعضائها تغطى فى الحقيقة على عجز كبير لديه فى صياغة تصوراته الذاتية للعالم والوجود من حوله ، فهو فى الأغلب لا يشغل نفسه ولا يملك من القدرات العلمية ولا الملكات الفردية والفكرية ما يمكنه من صياغة وإنجاز هذه التصورات وإنما يستعيرها من زعيم الجماعة أو "أميرها" الذى يضطلع وحده أو بمعاونة آخرين بمهمة صياغة هذه التصورات الكبرى وما يتفرع عنها من آليات جزئية للممارسة العملية التى ينفذها

الأفراد باقتناع شديد بمجرد تلقِّيها أو استعارتها ، فهى لديهم المطلق سابق التجهيز واليقين المستعار ، ولكنهم على المستوى الفردى لا يشعرون سوى بالمطلق واليقين ويهملون سابق التجهيز والاستعارة وغيرها من أشكال الوعى الزائف بالواقع .

هذا النموذج الثانى "العنف" يتطابق مع النموذج الأول "الركود" فى بعض الملامح ويختلف فى بعضها ، فهما معا وبشكل عام يؤديان إلى تغييب الشعور العميق والإيجابى بالذاتية الفردية ، ويحولان بين المجتمع والحوار الخلاق الذى يفضى إلى التوافق حول الأهداف والقيم الكبرى المبتغاة لديه ، وكلاهما يقطع الطريق على العلاقة الديناميكية بين الجماعة الإنسانية والعالم الذى تعيش فيه واللحظة التاريخية التى تحياها ، وهى العلاقة الضرورية لضمان بقاء الأمة حية وداخل إطار الفعل العقلانى المبدع والتاريخى ، ولكنهما يختلفان فى ملامح أخرى تؤدى لاختلاف وسائلهما فى تحقيق النتائج السلبية المذكورة سلفًا لوجودهما ، فبينما يحقق النموذج الأول أهدافه عن طريق الركود الناجم عن هيمنة الزعيم الاجتماعى القبلى أو الطائفى على المجموع من المنتمين إلى تكوينه ثم السيطرة المتوقعة لرأس الدولة على هذه التكوينات جميعا بنفس الوسائل التى مكنت زعماءها من السيطرة على أعضائها سواء بالترغيب أو الترهيب أو بإقامة علاقات تقليدية من نوع ما يتفق والعلاقات السائدة لدى هذه التكوينات أو حتى بإقامة تجمعات وكتل تأخذ أشكالا سياسية فى الظاهر وتحتفظ بجوهرها التقليدى ، فإن النموذج الثاني يثير هواجس العنف الاجتماعى والسياسى على نطاقات جد مختلفة تبدأ من نطاق الإقليم وتمر بنطاق الدولة وتصل إلى النطاق العالمى عبر تكوينات ما يسمى بـ "العالمية الإسلامية" التى تمارس مخططات عنيفة داخل مجتمعات عديدة سواء كانت هى تلك المجتمعات الأم المقصودة بالتغيير والمعنية باحتضان النموذج الثقافى الحضارى الجديد وفق تصوراتها أو حتى مجتمعات أخرى لها علاقات ما أو تدخل فى مصالح ما مع المجتمعات الأم المقصودة ، ولعل هذا ما يثير مخاطر جمة قوامها العنف والفوضى وحتى الحروب الأهلية لدى المجتمعات العربية على المستوى الداخلى بالإضافة إلى استعداء المجتمعات الأجنبية على المجتمعات العربية نتيجة لما يصيبها

من أزمات وخسائر من قبل أفراد وجماعات تنتمي إليها أو تقصدها بأعمالها الإرهابية أو لنقل العنفية .

وبالطبع ليست كل الجماعات الإسلامية متطرفة ، فبعضها يمتلك فكراً معتدلا ، وليست كل الجماعات التي تمارس العنف إرهابية ، فبعضها يمارس نضالاً وطنيًا مشهوداً ضد أعداء الأمة التاريخيين ويكون هدفه بوضوح هو تحرير الأرض المغتصبة ، كما أن له تاريخا وطنيا معتبراً يُكسِبه قدراً معقولا من الاحترام ، ومن تقاليد ممارسة النضال وعلى رأسها توجيهه ضد أعداء وإبقاؤه في حدود الشكل الإنساني الذي يعتبر بالأهداف الأخلاقية والحدود القانونية ولا يفرط في العنف لدرجة إهدار الوجود الإنساني ذاته " نموذجًا حزب الله وحركة حماس مثلا " .

وبين الركود والعنف تعاني الثقافة السياسية العربية المعاصرة من غياب أدب الاختلاف والقدرة على الحوار المجتمعي والسياسي نتيجة لهيمنة النظرة الأحادية إلى الأشياء والوقائع والسعي نحو تحقيق الأهداف الكلية دونما اعتبار للآخرين مع العجز عن توليد مصالح مشتركة بين طرفي حوار يقوم على بناء الموقف الثالث الذي يشكل روح الوسيطة الفكرية والتسامح السياسي ما يدفع إلى خلق الأزمات السياسية داخل المجتمعات العربية ثم يدفع مرة أخرى إلى تفاقمها والعجز عن إدارتها إلى درجة تصبح معها هذه الأزمات شديدة التكلفة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وحتى العسكري ، فمن ينظر إلى الخريطة العربية من الصومال إلى السودان إلى الجزائر إلى العراق يدرك كيف أصبحت الحروب القبلية والأهلية والإرهاب في أسوأ تجلياته وأكثرها دموية وغيرها من الصور المأساوية أموراً أسهل بكثير من مجرد اقتحام حوار خلاق حول القضايا الإشكالية في هذه المجتمعات .

غير أن السؤال الأهم في هذا السياق هو إذا كانت حالتا الركود والعنف تتفقان في المحصلة النهائية على تشوية صورة العلاقة بين الذات العربية والوجود على النحو الذي يؤدي إما الى تغييب الشعور بالذات ويحول دون حضورها في الوعي بالعالم

الواقعى ابتداءً ، أو الذى يؤدى إلى تضخمها وادعائها بامتلاك اليقين أو الصورة المثلى لهذا العالم ما يجعلها معيارًا للواقع ، فما الدافع الذى يرسخ لهاتين الحالتين السلبيتين ، ويحول فى الوقت نفسه دون امتلاك الحالة الثقافية الثالثة والإيجابية القائمة على الحوار والمؤسسة لروح الحرية ؟

ونجازف بالقول بأن الدافع الكامن خلفهما والمانع لثالثتهما هو العجز عن إنجاز "القطيعة المعرفية" كمكون أساسى فى مركب القطيعة التاريخية والذى أبقى الوعى العربى فى إسار الرؤية الكلاسكية للوجود ومن ثم فى إسار المناهج الشكلية والمنطقية للمعرفة، وهو الأمر الذى أحدث فصاما بين الثقافة/الذات العربية الروح العلمية التى ترتكز على إنجازات العلم المعاصر ومناهجه وتُشيع فيمن يمارسها ثوابت الدقة والتنظيم والتفكير السببى الذرائعى الذى يربط دائمًا بين العوائد والتكاليف اللذين هما شطرا عملية الحساب الاجتماعى العام للقرار السياسى أو الاقتصادى إضافة إلى القرار الفردى على المستوى الإنسانى الخاص، هذا الفصام يمكن ملاحظته على مستويين أساسيين :

الأول هو جذر أو نقطة إلهام ظاهرة العلم الحديث وتحديداً نعنى غياب ما يسمى بـ "فلسفة العلم" عن النشاط الفكرى العربى الأصيل ، أى غير القائم على الاستعارة والمحاكاة ، ذلك أن هذه الفلسفة التى تقوم على جماع رؤية ما للوجود، أى للطبيعة والمجتمع والإنسان تصوغ علاقاتهم ومدى حضورهم وترتيب أولوياتهم، تكتسب أهمية كبرى فى إلهام وتوجيه ظاهرة العلم الحديث فى المجتمع منذ خطا هذا العلم خطوات واسعة فرضته على حياتنا المعاصرة كأحد أهم بنياتها، كما فرضت على الفلسفة التى هى قلب كل نشاط فكرى أن تهتم به كوافد عملاق إلى ساحة العقل البشرى وإلى الدرجة التى دعت مدارس فلسفية معتبرة كالوضيعة مثلا وخصوصًا فى صيغتها المنطقية إلى اقتراح وتصور دور جديد ووحيد للفلسفة فى خدمة العلم بحيث تصبح فلسفة العلم هى كل مباحث الفلسفة تقريبًا وبحيث ينشغل البحث الفلسفى فقط بكافة قضايا ومشكلات العلم : تاريخه ومنطق تطوره ومراحل تحوله أو قطائعه ، وبكل القضايا العلمية التى تخرج عن إطار العلم البحت بمعادلاته المنضبطة وقوانينه الدقيقة ،

فدون هذه الفلسفة التى تصوغ وعى الإنسان / الجماعة الثقافية وتصبح رؤيته للوجود وفى قلبها أهداف ووسائل وكيفية إدارة العلاقة مع الطبيعة والتى نشأ فى ظل تصوراتها النفعية فى العقل الغربى جل المناهج التجريبية والمعارف التقنية ، تبدو كل ممارسة علمية عاجزةً عن التواصل مع تراثها ومحرومة من مصادر إلهامها ، ومن ثم حسن توجيهها ، الأمر الذى يعريها ويعزلها عن المجتمع الذى تنتمى إليه وتدور فيه ويعجزها عن التأثير فيه ويعطل قدرتها على صوغ بنيتــه العقليــة والنفسيــة ومزاجه العام ، ما يؤدى فى النهاية إلى إبقاء ظاهرة العلم الحديث غريبة عنه وإن تضمنتها بؤر فيه بينما يبقى الوعى العام والمزاج العقلى ، بل والمخزون النفسى للجماهير ، فى أسر خيال أسطورى تقليدى سحرى أو غيبى دينى .

وأما الثانى فيتعلق بإفرازات ظاهرة العلم الحديث فى المجتمع ، ونعنى به هنا تأثيرات وانعكاسات المخرجات العلمية أو التطبيقات التكنولوجية على حياة الجماعة الإنسانية فى أنماط إنتاجها وفى أشكال تنظيمها الاجتماعى والإدارى وفى تعبيراتها السياسية ورؤاها الثقافية ، أى بالأحرى فى صياغة وعيها وبنيتها ، وهى العملية التاريخية التى أُطلق عليها فى السياق الغربى مسمى "التحديث" والتى قادت إلى بناء المجتمع الصناعى الذى تحتل فيه التكنولوجيا وتطبيقاتها موقعاً مركزياً تكاد تبدأ منه وتتأثر به الأبنية المؤسسية والأنماط التنظيمية والهياكل الطبقية والأشكال الإدارية والتعبيرات السياسية ، بل وأغلب التيارات الفكرية والمدارس الفلسفية والمذاهب الأدبية والمناهج النقدية وغيرها مما يصوغ وعى الجماعة البشرية داخل ثقافة إنسانية فى إطار متماسك ومتجانس لـ "كتلة تاريخية" شاملة .

ذلك أن الثورة الصناعية كانت أكثر من مجرد مداخن ومصانع ، لقد كانت نظاماً اجتماعياً غنياً متعدد الجوانب لمس كل مظهر من مظاهر الحياة الإنسانية وحارب كل ظاهرة من ظواهر الموجة الزراعية الأولى ، فهذه الثورة لم تبرز للوجود مصنع "ويلورن" الكبير فى ديترويت وحسب ، بل أنتجت الجرار فى الحقل ، والآلة الطابعة فى المكتب والثلاجة فى المطبخ ، كما أنتجت الصحيفة اليومية ودار السينما والقطار الكهربائى النفقى والطائرات العملاقة . لقد جعلت ساعة المعصم عالمية الانتشار ، وكذلك صناديق الاقتراع .

والأكثر أهمية من هذا وذاك هو أنها ربطت هذه الأشياء فى رابطة واحدة لتشكل أقوى نظام اجتماعى فى التماسك والالتحام ، وهو الأكثر تكلفة من أى نظام آخر عرفه العالم : حضارة الموجة الثانية[١] .

كما أن الصناعة تستطيع الاستمرار فى حالة استجابتها لضرورة ما فقط ، ويمكن لوظيفة أن تصبح متخصصة إذا ما استجاب هذا التخصص إلى حاجة ما فى المجتمع . وكل تخصص جديد فيه بالنتيجة زيادة وتحسن فى الإنتاج ، وإذا لم تكن هذه الإيجابية سببًا لوجود تقسيم العمل ، فإنها نتيجته الحتمية . وبالنتيجة لا يمكن للتقدم المستمر أن يتوطد ما لم يشعر الأفراد بالحاجة إلى منتجات أكثر وفرة ، أو ذات نوعية أفضل بالفعل[٢] .

والمهم فى هذا السياق أن العجز العربى عن إنجاز القطعية المعرفية قد أبقى ظاهرة العلم الحديث غريبة عن بنية المجتمعات العربية جسديا بانحسارها فى بؤر محدودة غير قادرة على الانتشار أفقيا فى أرجائها ، ونفسيا بعجزها عن التغلغل رأسيا فى روحها ، وهو ما قاد فى النهاية إلى حالة الفصام بين الذات العربية والروح العلمية ، وهى الحالة التى يقوم على تكريسها الآن نظام التعليم السائد والقائم على التلقين قصداً إلى حفظ محتويات وحصر ظواهر للعلوم وليس إلى تعلم منهج التفكير فى تدبر وتفكيك وإعادة بناء جزئيات وظواهر العلوم ، والفارق بينهما شاسع وهو نفسه الفارق بين ثقافة تقوم على الإدماج سواء القهرى "العنف" أو الطوعى "الركود" ، ثقافة تقوم على الحوار . ولعل الأمر المؤكَّد هنا هو " أن المجتمعات المنظمة مستحيلة من دون نظام قوانين متطور يطرح مقدمًا وظيفة كل عضو ، فعندما يصبح العمل مقسمًا تتشكل الكثير من الأخلاقيات المهنية والتعاليم القانونية، ومع ذلك لا تترك هذه العملية المنظمة الفرد بمنظور عمل أقل اتساعًا"[٣] .

وبرغم أن نظام التعليم الحالى فى كل البلدان العربية تقريبا هو الابن الشرعى للثقافة العربية ومن ثم فهو قد نهج هذا النهج ووُضع بهذه الأسس لأن تلك الأسس تسود المجتمع وتصبغ نمط الوعى السائد فيه إلا أنه أصبح الآلية الرئيسية "المعاصرة"

لإعادة إنتاجها بشكل مستمر ؛ ذلك أن النظام التعليمى فى المجتمعات العربية الراهنة كغيرها من المجتمعات ، هو إفراز لنموذج العلم السائد ، ولأن المجتمعات العربية جميعًا لم تحرز تقدما ويُذكر على طريق العلم التجريبى الحديث القائم على الشك المنهجى والتحليل والتفكيك والتساؤل قبل اليقين والإدماج والبناء وصياغة الحقائق الكلية والشاملة عن العالم ، فإنها بذات القدر لم تحرز التقدم المأمول على طريق امتلاك ثقافة الحوار حيث النظام التعليمى الغالب إنما يتأسس على نموذج العلم الصورى القائم على المنهج الاستنباطى الذى يتبلور مدى صحته وصدقه من حسن استخلاص نتائجه من مقدماته عبر عمليات استدلال عقلية ذاتية صرفة تقوم على فروض منطقية كامنة فى الوعى الذاتى للفرد القائم بعملية الاستدلال وتتأثر من ثم بميوله ونزعاته وليس أبدًا من مطابقته للواقع الاجتماعى خارج الذات كما فى العلوم الإنسانية أو لظواهر الكون والطبيعة كما تتطلب العلوم التجريبية ، فمن سمات المنهج الاستنباطى أمران مهمان يجب التوقف عندهما :

الأول هو ترسيخ الذاتية باعتبارها مكمن الفرض الأول الذى تقوم عليه عملية الاستدلال فيما بعد ، أى العماره الفكرية كلها والتى تصبح آنذاك رهينة الوعى الفردى للإنسان وليس الحقيقة المجتمعية أو الطبيعة .

والثانى هو اليقين المنطقى الذى تقود إليه بالضرورة عملية الاستدلال حسب التفكير الصورى أو المنهج الاستنباطى ، فالمقدمات الصحيحة تؤدى إلى نتائج صحيحة بالضرورة ، وكذلك المقدمات الخاطئة ، فهذه من جنس تلك وأثر من أثارها المنطقية .

ومن جماع الأمرين معا ندرك إلى أى مدى تكون العلاقة وثيقة بين النموذج الصورى فى العلم ، والنموذج الإدماجى فى الثقافة حيث سيادة أى منهما يؤدى إلى هيمنة الآخر بالحث المتبادل الذى نظنه قائمًا فى حياتنا العربية منذ العصر الوسيط ولا يزال يحول بيننا وبين امتلاك النموذج الحوارى فى الثقافة، ذلك أن العلم الحديث بما يتأسس عليه من شك منهجى يدفع للتساؤل قد تنامى فى الثقافة الغربية إلى حد إعادة صياغة صورة العالم لديها على المستوى الجمعى وأيضًا على المستوى الفردى ،

وهى صورة أصبحت ليس فقط قابلة للشك والتجربة والاكتشاف بشكل وثيق الصلة بجوهرها ذاته وليس بنمط وعى مكتشفيها كما أدت إلى ذلك فيزياء نيوتن الحديثة والاستكاتيكية ، وإنما أيضًا لإعادة الإكتشاف على نحو مستمر يوازى تحولاتها الدافقة عبر الماهيات المختلفة فى الدرجة ، بل وفى النوع حسبما أدت فيزياء أينشتين المعاصرة "القائمة على النسبية والتحول فى ماهية الوجود بين المادة والطاقة عبر ديناميكية معقدة ألبست العالم صورتها وصاغته على نحو متغير يدعو دائمًا إلى الشك ويبعد كل البعد عن اليقين الذى ترسف فيه ثقافتنا العربية، ومن هنا تبدو العلاقة وثيقة بين تأخرنا العلمى وأزمتنا الثقافية كما تبدو صورة مجتمعاتنا الراكدة ومجتمعاتنا العنيفة وجهين رديئين لعمله واحدة هى تخلف نظامنا التعليمى، فصورة المجتمع الراكد هى الوجة الحقيقى لغياب العلم عن الحياة وعن المجتمع، ومن هنا فإن سيادة الأمية فى كثير من مجتمعاتنا العربية كفيلة بترسيخ ركودها، وأما صورة المجتمع العنيف فهى الوجه الثانى الحقيقى أيضًا ، ليس لغياب العلم ولكن لتخلف النموذج العلمى السائد إلى الدرجة التى يصبح معها آلية لتكريس اليقين الزائف بالعالم والمجتمع بإخضاعهما لمعايير مفرطة فى الذاتية تقود إلى الدوجمائيه والانغلاق فى لحظة تاريخية هى أوثق ما تكون بالانفتاح والتحول ، فلو أن إنسانًا معاصرًا أراد أن يختار كلمة واحدة تعبر عن العصر لاختار "التغير" الذى هو فى كل الأحوال نقيض للثبات واليقين اللذين ترسف فيهما ثقافتنا العربية المعاصرة ونظامنا التعليمى القائم على تلقين المحتويات لا تعلم المناهج والذى ينتج ذوات إنسانية تسمع القول فتردده باعتباره حقيقة خالدة دون تفكير فى جوهره وفى احتمال صدقه أو كذبه ثم تسعى سعيًا حثيثا للاقتتال من أجل أن تفرضه على غيرها ولحساب جماعات تمارس العنف باسم اليقين افتئاتا على المجتمع والحرية والعلم والثقافة ، والدين أيضًا .

وربما فاقم من تأثير ضعف الروح العلمية عند مستويى الإلهام "فلسفة العلم" والإفراز "المخرجات والتطبيقات التقنية للعلم" على عملية بناء الذات العربية المتوازنة والناضجة ، قوة رافد الثقافة المعنوية فى مركّب الثقافة العربية ؛ ذلك أن هذا الرافد إنما هو الأكثر تعبيرًا عن خصوصية الجماعة الثقافية لأنه يحتوى من ناحية على تجليات مبحث الوجود فى الفلسفة والذى يبحث فى طبيعة الوجود الإنسانى على الأرض

فى سياق الوجود الأشمل للكون ويتساءل حول سر هذا الوجود وموقع الألوهية فيه : مركزية أو هامشية ، وأيضا غاياته و معانيه وتصورات لحظتَىْ بدئه ومنتهاه وما بينهما من صيرورة ممتدة يتم عبرها تفسير معظم أحداث التاريخ البشرى وأكبرها وكيفياتها وأفكاره الكبرى وفلسفاته . كما يحتوى من ناحية أخرى على إلهامات مبحث الأخلاق أو "القيم" والذى يبحث هو الآخر فى منظومات قيم الروح وعادات السلوك وتقاليد الحياة لدى الجماعات البشرية نازعًا إلى فحص خبراتها الواقعية داخل تواريخها الخاصة فى ضوء وعلى هدى إلهاماتها الدينية والفلسفية محاولاً استخلاص ما يتصور أنه قوانين الوجود الاجتماعى التى تكشف للجماعة البشرية عن مثلها الأخلاقية وخصوصيتها الثقافية ، أى هويتها .

ولأن الثقافة العربية تنبثق عن دين عالمى "صلب" هو الإسلام يتمتع بشخصية قوية لها حضورها وهيمنتها على روح المسلم عَقَدِيًّا ولها تعبيراتها المفصلة الشارحة لعباداته وطقوسه ولها أيضا محدداتها وإلهاماتها لمعاملاته الدنيوية وقيمه الاجتماعية فإنه على ما يبدو - أى الإسلام - قد مثل له - أى للإنسان العربى المسلم - سياجًا واقيًا أخذ يبرر به حياته ويفسر به عالمه كله بديلاً للعلم الحديث الذى كان قد فشل فى امتلاك ناصيته حتى إنه فى المرحلة الأخيرة أخذ يبرر به أحيانا ضمن مقولة "أسلمة المعرفة" عجزه الموضوعى عن امتلاك هذا العلم معتبراً أن الإسلام يجسد نموذجًا خاصًا من المعرفة قادراً فعلاً أو من شأنه مواجهة العلم الحديث بنصوصه وأحكامه وبإشراقاته العلمية وليس فقط إلهاما لمثل هذا النموذج المعرفى الذى يحتاج إلى جهود بشرية صرفة دؤوبة لاكتشافه وبلورته ، وهو الفهم الذى يعليه تيار مهم فى الثقافة العربية هو التيار السلفى الذى يرتبط بالنموذج الثقافى العربى الذى أسميناه "العنف" ، وليس فى ذلك مفارقة بل منطقية شديدة كانت تحتم ارتباط بل التباس النموذج الصورى فى العلم بالنموذج الإدماجى فى الثقافة وبالنموذج العنفى فى الممارسة السياسية حيث المشترك الأساس الذى يجمع بينهم جميعًا هو غياب السببية عن الفلسفة العلمية وما يستتبعه من غياب للموضوعية عن الرؤية الثقافية وللحوارية عن الممارسة السياسية ؛ ذلك أن غياب العلم إنما يعنى غياب الحقيقة الموضوعية وحضور اليقين والأسطورة

حيث ينفتح الباب على جدل لا يدور حول مفردات فى الواقع الموضوعى ولكن حول هواجس وأهواء وتصورات فى الذهن الفردى للإنسان العربى لا يمكن التحقق من صدقها ولا الاتفاق حولها .

وإذا كانت هذه التشوهات جميعا والتى تكرست على صعيد العلاقة بين الذات والعالم لدى الإنسان العربى فأنتجت لديه نموذجَى الركود والعنف وأعجزته عن امتلاك نموذج الحوار بسبب عجزه عن التكيف مع لحظة الانتقال بين العالمين القديم أو بالأحرى الرؤية الكلاسيكية للوجود والتى قامت على إلهامات الأديان والفلسفات حول نموذج صورى فى العلم ارتبط بكتلة تاريخية وبنية اجتماعية سياسية شاملة تقوم على نمط الاقتصاد الزراعى ، وبين الرؤية الحديثة لهذا الوجود والتى قامت بإلهام العلم الحديث وعلى أساس نموذجه الشكى التجريبى الذى دشن لنمط الإنتاج الصناعى ، فإن السؤال المهم الذى يتوجب طرحه فى هذا السياق لا بد وأن يكون حول تأثير لحظة الانتقال المفصلى الجديد التى نحن بصددها منذ العقود الثلاثة الأخيرة فى القرن العشرين بين نمط إنتاج الصناعة الغارب ونمط إنتاج المعرفة/اقتصاد المعلومات ، وبنية العولمة الآتية ، أى بين الثورة الصناعية وبين الثورة المعرفية وما سوف تصوغه من أنماط إنتاج ، وهياكل اقتصادية ، وطبقات اجتماعية وربما أبنية سياسية مفارقة نوعًا، وبتحديد أكثر ما تأثير لحظة الانتقال بين الرؤية الحديثة للوجود والرؤية ما بعد الحديثة على الذات الفردية العربية ؟ وهل يؤدى إلى إنضاجها ومن ثم إلى تصحيح علاقتها بالعالم/الواقع عبر نموذج حوارى جديد فى الثقافة يقوم على نموذج تجريبى فى العلم ، أم على العكس يؤدى إلى مزيد من إرباكها والتباسات وعيها بنفسها وعلاقتها بالعالم/الواقع من حولها؟ هل ثمة إمكانية لتصور اتجاه مثل هذا التأثير ولو على نحو تأشيرى ؟

والواقع أن ما بعد الحداثة كحركة فكرية صاحبت فى تشكلها إرهاصات ثورة المعلومات منذ نهاية الستينيات تقريباً يمكن أن تسعفنا بتقديم مؤشر لاتجاة هذا التأثير فى القرن الجديد بعد أن تكون قد جسدت هى نفسها جوهر النشاط الفكرى لمشهد الانتقال بين نمطَى اقتصاد الصناعة والمعرفة، وهو المشهد المستمر فى العقود الثلاثة

الماضية : ذلك أن ما بعد الحداثة والتى تبدو ظاهرا كرد فعل قاصر على تناقضات الحداثة، التى نتجت عن ممارساتها كتجربة تاريخية لثقافة كبرى تشمل العالم المسيحى الغربى، تتحول عند الجوهر بتشككها فى العقلانية الصارمة ونفيها لمركزية الذات الحديثة ولإلغائها المسافة بين الذات والموضوع والتعويل على ما يسمى بفلسفة الحياة اليومية بديلا للأنساق الفكرية الشاملة وليس فقط المغلقة أو المتمركزة والنزوع إلى التشظى والنسبية واستنكارها لأى مستوى من مستويات الحقيقة الموضوعية وأيضا للتاريخ كمحتوى وإفراز لمعطيات هذه الحقيقة وكدليل على فكرة التقدم ... تتحول بهذه المعانى جميعًا إلى قوة معارضة جديدة للحداثة ذاتها فى صلبها وليس فقط لتناقضاتها تقترب ربما من الدين بتجلياته الأسطورية والراديكالية كقوة معارضة قديمة للحداثة بموضوعيتها وعقلانيتها وأيضا تاريخيتها.

هذا الاقتراب يمكن رصده مثلا فى ظاهرة إحياء ما يسمى "الثقافة الشعبية" أى التعبيرات التلقائية الوجدانية والتقليدية المحلية ذات الملامح الخاصة جدا داخل أبنية الثقافات الوطنية والقومية على حساب أبنية الثقافة العالمة المبدعة والواعية بماهيتها والحريصة على تطوير استمرارية تاريخية عقلانية تنطلق من ماضيها إلى حاضرها فمستقبلها بهدى قيم الحداثة ذاتها أى الموضوعية والعقلانية والتاريخية مخصبة بالقيم الحيوية الموروثة فى هذه الثقافات والتى قد تكون قومية أو دينية ولها حضورها فى شخصيتها الحضارية . فهذه الثقافة الشعبية التى يطلق عليها أحيانا فى مفهومها الضيق مسمى "الفلكلور" وما تحتويه من تعبيرات وممارسات تقليدية أسطورية حينًا ودينية أحيانًا وتراثية فى كل الأحيان هى عند سيادتها ومركزيتها ردة موضوعية وعقلية وتاريخية عن ثقافة الحداثة العالمة إلى موقع أقرب إلى النشاط الفكرى التقليدى القائم على "منطق الروح" الذى انتمى وقام على أساس اقتصاد الزراعة .

وإذا كانت ما بعد الحداثة على هذا النحو الذى يجسد ويدعم بعض قيم الثقافة الشعبية "التقليدية" على حساب قيم الثقافة العالمة الحديثة تعكس على وجه التقريب طبيعة النشاط الفكرى لمشهد الانتقال بين اقتصادَى الصناعة والمعرفة نهاية القرن العشرين فإن هذا النشاط نفسه مرشح لتحولات أعمق فى القرن الجديد فى موازاة

عملية اكتمال ونضوج نمط إنتاج المعرفة، الأغلب أن تدفع به إلى موقع أقرب إلى الدين وإلى قيم منطق الروح وأبعد نسبياً عن قيم الحداثة ومنطق العقل وهو الأمر الذى تؤسس له وتدفع فى اتجاهه ركيزتان أساسيتان ؛

الركيزة الأولى هى توسيع الفجوة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والثقافية بين فئات داخل مجتمعات ، وبين المجتمعات وبعضها على نحو أكثر وأعمق من الفجوة القائمة الآن بالفعل بين الشمال والجنوب وضمنه عالمنا العربى بتأثير طبيعة وقوى إنتاج اقتصاد الصناعة والتى يتفاوت حظوظ كل منهما فى ملكيتها والسيطرة عليها . هذه الفجوة القائمة فى الحالتين سوف تكون مرشحة للتزايد فى ظل اقتصاد المعرفة لما تتطلبه أبنيته من مهارات خاصة جدا ومعارف راقية تبدو صعبة المنال على المجتمعات التى لم تلج إلى الفضاء الصناعى الذى لعبت فيه المواد الخام والعمالة العادية أو المتوسطة وموارد الطاقة دوراً مهماً وأساسياً ، وهذه جميعها أو معظمها كانت متوافرة للعديد من مجتمعات الجنوب وفى قلبها عالمنا العربى وفشلت فى استغلالها لتخلف معارفها التكنولوجية. ومن ثم فإن تقلص دور هذه الموارد لا بد وأن يعظم من قصور هذه المجتمعات ويفاقم من حجم الفجوة بين طبقاتها ، وبينها وبين مجتمعات الشمال .

ولا تتوقف آثار تكنولوجيا المعلومات والليبرالية الجديدة على حياة الإنسان العادى عند تدهور أوضاعه الاقتصادية والمعيشية ، بل هناك الأثار السياسية التى تتمثل فى تهديد الديمقراطية التى طالما كانت مناخا لنمو وازدهار حكم الأغلبية ، والأخذ بأفكار العدالة الاجتماعية لصالح الفقراء ومحدودى الدخل ما شكل دولة الرفاه بعد الحرب العالمية الثانية ، فهناك احتمالات قوية لحدوث انعكاسات سياسية للتغيرات المتسارعة فى مجال التكنولوجيا والاقتصاد[٤] .

ذلك أن الصراع الجبار بين قوى الموجة الثانية والثالثة هو كالخط الناتئ الذى يعبر الطبقات والأحزاب والجماعات العرقية والجيلية والأفضليات الجنسانية والثقافات التحتية . إنه يعيد تنظيم وتشكيل الحياة السياسية . وبدلاً عن مجتمع المستقبل المتناغم واللاطبقى واللا صراعى واللا إيديولوجى ، فإن هذا الصراع يشير إلى حدوث أزمات

متصاعدة وقلاقل اجتماعية عميقة فى المستقبل القريب ، وسوف تشق الصراعات السياسية الحضارية فى العديد من الدول ليس فقط من أجل من يستفيد من تركة المجتمع الصناعى ، بل من أجل من يشارك فى تشكيل خَلَف هذا المجتمع ويتحكم به أخيراً(٥) .

ومع تزايد هذه الفجوة على نحو حاسم سوف تتعمق درجة الغبن التى تعانى منها مجتمعات الجنوب إجمالا والعربية خصوصاً فى التجارة الدولية لتدنى قيمة إنتاجها ومن ثم عملاتها واختلال موازينها التجارية وارتفاع نسب البطالة ومن ثم أعداد الفقراء ومعدلات التهميش الاجتماعى بها وفى قلب ذلك كله سوف تتصاعد حركات الرفض والاحتجاج مع ما يستدعيه ذلك من بروز للأفكار الراديكالية وفى قلبها الأصوليات الدينية التى تعد أخطر ما يواجه الأبنية السياسية والاجتماعية والثقافية القائمة فى العالم العربى .

ويرى بعض المنظِّرين أن الدساتير والمؤسسات السياسية التى أفرزتها الموجة الثانية والتى تنضوى تحت مفهوم "المجتمع الجماهيرى" حيث الحكومة التمثيلية وحق الاقتراع العام ، ليست فقط عاجزة عن صياغة شرعية كاملة وحقيقية ، بل إنها لم تعد من الأساس مبدأ ديمقراطيًا أو قادراً على الاستجابة الكفأة لمجتمع الموجة الثالثة التى تمارس منطقًا جديد مع مؤسسات المجتمع الجماهيرى هو أقرب الى الاصطفاء البيولوجى ما سوف يؤدى الى تآكلها حتمًا .

ويذهب ألفين توفلر الى أن "التحدى الثورى الذى فرضته الموجة الثالثة هو القضاء على مؤسسات الموجة الثانية البطيئة العاجزة عن مسايرة خطر التحول والتغير . إن مؤسساتنا صممت لمجتمع بطىء وبسيط تغرق فى مستنقع الزمن ولا يمكن إصلاح قواعدها ، فقد تعطل الزعم الجوهرى لنظرية الموجة الثانية السياسية وهو مبدأ التمثيل النيابى، حيث إن انبثاق التنوع يعنى استحالة تشكيل أغلبية حتى فى القضايا المصيرية رغم أن النظم السياسية الراهنة أسست نظريًا على قاعدة الأغلبية(٦) .

ويدعو توفلر من ثم إلى ما يسميه بالمبدأ الراديكالى الأول لحكومة الموجة الثالثة ،

وهو "سلطة الأقلية" حيث أصبحت الأقليات هى التى تقود عمليات الإبداع والتطوير والإنتاج ، ومن هنا يحق لها أن يكون بيدها الحكم وعملية صناعة القرار ، ولهذا فهو يعتقد أن ديمقراطية القرن الحادى والعشرين ستكون هى ديمقراطية الأقلية(٧) .

وهذا الاتجاه المعادى لديمقراطية الأغلبية وللعدالة الاجتماعية هو ما رصده أيضاً عالم الاجتماع الأمريكى "جيريمى ريفكن" حينما وصف مجتمع الموجة الثالثة ذات الإطار الليبرالى الجديد بأنه مجتمع الخُمس أى الـ "٢٠٪ من السكان" الذين يستطيعون العمل والإنتاج والاستهلاك والتمتع بمباهج الحياة ، على العكس من الـ "٨٠٪" من السكان الذين يواجهون خطر التهميش والإهمال التام . ويستقرئ ريفكن المستقبل فى ضوء هذا التحول الجارى : ليس يخفى أن هذا النوع من التفكير الذى يدعو إلى حكم الأقلية وازدراء الأغلبية ربما يمهد الطريق من الآن لانبثاق نازية جديدة من طراز حديث ، و"ديكتاتوريات مودرن"(٨) .

والأمر المهم الذى قد يعمق هذا الاتجاه ربما يكمن فى ثورة الاتصالات أحد أخطر مرتكزات اقتصاد المعرفة ، ونعنى به هنا تزايد درجة المكاشفة بطبيعة الخريطة الدولية لدى كل أطرافها القابعين فى المشهد الكونى أمام عدساته وشاشاته ، ولعل تعبير "المشهد الكونى" بما يعنيه ضمناً من معانى الاتصال والحلول والامتداد والمكاشفة والحضور المتبادل بين أطراف ومناحى الخريطة العالمية فى صورة واحدة تحتفظ لكل طرف فيها بدرجات مختلفة من الجمال والقبح ولكل ناحية فيها درجات أكثر اختلافاً من الثراء والفقر وأيضاً بما يوحى به من أداء مسرحى تمثيلى دعائى أو تجميلى على مستوى الخطاب السياسى يمارس الترويج لما هو خفى، هو البديل الأصدق لتعبير "القرية الكونية" نظراً إلى ما يوحى به هذا الأخير من مثاليات ووعود تبشيرية من قبيل العدالة والتجانس والنمو المتوازن الذى يفرض توزيعا متكافئا للاستثمارات وغيرها مما يثيره مصطلح "القرية" فى السسيولوجيا الثقافية من معانى التلاحم والتراحم والتكتل والحميمية وغيرها بالطبع مما لا يقصده أو يهدف إليه لا أصحاب الخطاب الفكرى للعولمة ولا مراكز الفعل المؤثرة والقائدة لبنيتها التاريخية والذين ربما يقصدون على العكس كل المعانى النقيضة النازعة إلى مراكمة الثروة واكتناز القوة وترسيخ التفوق

ومن ثم زيادة الفوراق إلى درجة الفجوة الاستقطابية ، وحيث تزايد درجة المكاشفة بين أطراف المشهد العالمى حول حقيقة هذه الفجوة يمثل دافعًا إلى تفجير التوتر داخل المجتمعات الأكثر فقرا وبين طبقاتها وكتلتها الاجتماعية وضد نخبها الضيقة وسلطتها القائمة ، ويستدعى من ثم كل إيديولوجيات الرفض لدى هذه المجتمعات وفى قلبها الأصوليات الدينية .

وثمة أمر آخر قد يفاقم من هذا الاتجاه يتعلق بنمط معالجة هذه المجتمعات الفقيرة نفسها لأزمة تخلفها والتى قد تأخذ مثلاً استيراتجية غير حصيفه ينادى بها البعض الآن فى مصر مثلاً وتدعو إلى التركيز على قطاع المعلومات والاستثمار فيه على نحو مركّز قد يراكم الثروة الناجمة عن عوائده لدى فئة محدودة من خلاصة المتعلمين ولكنه قد يحرم باقى قطاعات الإنتاج الصناعى والتى تستوعب نسبة كبيرة من هذه الاستثمارات بما يزيد من تخلفها وخصوصًا أن هذه الدعوات تبدى تسامحًا أو على الأقل عدم اكتراث بهذه النتائج السلبية بدعوى ضغوط الوقت وعدم القدرة على تنمية المجتمع كله صناعيًا والحاجة إلى الانطلاق السريع ولو من أعلى ، وهو ما سوف يرتب نتائج خطيرة فى النهاية على صعيد زيادة هذه الفجوة الاجتماعية – الاقتصادية بين النخبة والكتلة المجتمعية ويفاقم من عمق وتأثير تيارات الاحتجاج الثقافى والأصولى مرة أخرى .

أما الركيزة الثانية فتتمثل فى تعمق حالة الاغتراب الإنسانى داخل المجتمعات المتقدمة نفسها ، بل وداخل الفئات الأكثر اندماجًا فى اقتصاد المعرفة إنتاجًا وتبادلاً واستهلاكًا ، وذلك ضد الإيديولوجيا التفاؤلية المصاحبة لدفق تيار العولمة والتى تبشر بإنسان مستقبلى جديد هو إنسان القرية العالمية الذى يتمتع بدفء وحميمية التواصل الإنسانى السهل جداً والمتاح دائمًا مع باقى أفراد النوع الإنسانى . فهذا الفهم التبشيرى قد لا يكون متفائلاً فقط ، وإنما اختزاليًا أو ربما خاطئًا أيضًا حسب قراءة أخرى نقيضة تميز بين الاتصال التكنولوجى باعتباره قنوات لتبادل رسائل إعلامية ومعلوماتية عبر وسائل تنتمى فى النهاية ، ورغم كل سماتها المتفوقة والنازعة نحو امتلاك مقومات الذكاء الصناعى إلى عالم الآلة ، وبين التواصل الإنسانى

كنمط من أنماط التفاعل الإنسانى يقوم على الحميمية والمباشرة والانفعالية الوجدانية ، ومن ثم فهى تدرك أن زيادة هيمنة هذه الاتصالية "أى نزعة إعلاء وسائل الاتصالات الحديثة إلى موقع المبدأ العام الحاكم والمفسر " لا تعنى بالضرورة تعمق التواصلية الإنسانية كحالة وجدانية ينتجها هارمونى التفاعل الإنسانى السوى فى المجتمع الطبيعى وتعتبرها الثقافات وفى قلبها الأديان حالة مثلى للعلاقات بين أفراد المجتمع .

بل ونرى أن هذه الاتصالية قد تدفع على العكس ، إلى إفقار هذه التواصلية المستمر ؛ ذلك أن متلقى معلومات ومعارف شبكات الاتصال الحديثة وعلى رأسها الإنترنت إنما يتميز بطقوس خاصة فى عملية التلقى هذه .. وهى الطقوس التى تنبع من طبيعة هذه الشبكة خصوصًا وهذه الوسائل إجمالاً وتفرض تغيرًا أساسيًا مركزيًا فى طبيعة الحامل التاريخى الاجتماعى لاقتصاد المعرفة والذى لم يعد المجتمع كله داخل ثنائية علاقته بالدولة ، ولم يعد كذلك الطبقة الاجتماعية فى صراعها مع الطبقات الأخرى .. كما كان الأمر فى اقتصادَى الزراعة ثم الصناعة ، وإنما يصير تدريجيًا هو الفرد أو الذات الإنسانية الجديدة الواعية التى تحوز مهارات ومعارف خاصة تمكنها من التعامل مع هذه الشبكات ومثيلاتها الآن وفى المستقبل وهى بصدد عملية إنتاج المعلومات وتبادلها ، أى ممارسة العمل ، أو عملية تلقيها وتبادلها أيضًا ، فى ممارسة التعليم، أو حتى بصدد الاستمتاع بالمناظر الطبيعية والأماكن السياحية والألعاب المتاحة على الشبكة ، أى ممارسة الترفيه، وغيرها من العمليات التى تكاد تستوعب النشاط الإنسانى وتجسد بنية شبه مغلقة تدفع الفرد تدريجيًا للاندماج فيها على حساب العلاقات الاجتماعية المتوارثة تاريخيًا لدى كل المجتمعات الإنسانية ، والتى كانت ولاتزال لدى غالبيتها هى البيئة الحقيقية الحاضنة لسلوك وانفعال وتفاعل الفرد .

وحتى إن تمتعت الآلة الاتصالية هنا بذكاء عملى أكبر ومهارات وظيفية أرقى على نحو تحقق معه للفرد فرصة تبادل الأفكار والصور وليس فقط تلقى المعلومات فإن هذا لا يكفى دليلاً على تحقيقها للتواصل الإنسانى ؛ ذلك أن الاندماج الروحى كقيمة إيجابية إنسانية ووجدانية أو نقيضه السلبى : التنافر والكراهية ، قد بقى ممتنعًا على هذه الوسائل جميعًا، وحتى إن تحقق على مستوى إثارة وحفز هذه المشاعر مثلا عند إبلاغ

شخص ما بخبر سيئ يثير أحزانه أوخبر سعيد يثير فرحته ، فإنه بقى عاجزاً عن إدراك مستوى الإشباع لأنك عن طريق البريد الإلكترونى الذى أبلغت من خلاله هذا الفرد بالرسالة لن تستطيع احتضانه لاحتوائه وتهدئة حزنه ، أو لمشاركته وحفز فرحته ، ومن ثم تبقى العلاقات الاتصالية فى نطاق إما قانون العلاقة بين الإنسان والآلة عند الحدود الدنيا ، أو حتى حدودها القصوى فى نطاق العلاقة بين ذوات إنسانية مستقلة متباعدة تدرك استقلالها وفرادتها بقدر ما تدرك اتصاليتها عبر وسائل وآلات ، ولا تشعر باندماجها أبداً فى ذاتية واحدة أو مشتركة تعفيها من الشعور بالاغتراب والوحدة .

ويفاقم من هذا الشعور بالضرورة ذلك التطور المطَّرد فى الاتصالية .. بزيادة انتشارها وتغلغلها المتنامى فى شتى المجتمعات من ناحية ، وزيادة كفاءة وسائلها فى تلبية متطلبات شتى جوانب النشاط الإنسانى من ناحية أخرى ، فحسب هذا الفهم ستنمو فى العديد من المجتمعات وإن بدرجات متفاوتة قطاعات تعتمد اعتماداً كبيراً عليها فى الترفيه والدراسة وأيضا فى العمل ، وهو الأمر الذى سوف يدفع فى النهاية بحكم التطور إلى تحول شبكة كالإنترنت مثلا فى إتجاه كونها عالمًا إنسانيًا متخيَّلاً أو وهميًا يقوم بدور المجتمع الإنسانى الحى ويحل محله تدريجيًا ولكن دون أن يشبع لدى الفرد المتعامل معه حاجات الانتماء والتعاطف والوجدانية وغيرها من مضادات الاغتراب المصاحب آنذاك لعملية تحول بطيئة ولكنها حثيثة للفرد من كونه مجرد ذات إنسانية تتفاعل مع غيرها لتكوين ذات اجتماعية ، إلى كونه ذاتًا اجتماعية مستقلة أو نازعة إلى الاستقلال على نحو مستمر . ولذلك فلن يكون غريبا فى مجتمع المستقبل تزايد حالات الانتحار الموجودة والشائعة الآن فى المجتمعات الأكثر تقدما نتيجة لتعمق أسباب هذه الظاهرة على نحو حاسم ، وأيضا التراجع الكبير فى قيمة الأسرة مع زيادة حالات الطلاق أو الانفصال العاطفى ، وهو تراجع بدأ فعلاً فى المجتمعات ما بعد الصناعية ، وسوف يتزايد عمقه بتزايد الرغبة فى العزلة وبتزايد القدرة على الاستغناء وتزايد ملكات الاعتماد على النفس فى إطار مجتمع وهمى جديد يقوم على الفردانية المطلقة والآلية المفرطة .

والمهم فى هذا السياق أن انعزال الفرد المتنامى عن الفضاءات الاجتماعية المختلفة سوف يدفعه الى التفكير على نحو أعمق فى هويته الفردية وسوف يقوده فى الأغلب إلى الالتصاق بمكوناتها الأولية وخصوصًا المعتقدات الدينية ، ليس فقط ملأً للفراغ الوجدانى الشاسع الذى خلَّفه رحيل أو ذبول المجتمع الكلاسيكى بعلاقاته الحميمية ، وإنما بالأساس بحثا عن جذور وملامح للتميز تحت ضغوط عمليات النمذجة والقولبة والعلاقات الكمية والتماثلات الشكلية المحيطة التى يفرزها مركز واحد يصير منظمًا لمجمل النشاط الإنسانى .

وحسب هذا الفهم الذى قد يكون صحيحًا ، وقد يكون خاطئًا تمامًا ، سوف يتزايد اقتراب النشاط الفكرى من الروح التقليدية وخصوصًا المكون الدينى بكافة أشكاله وتعبيراته سواء الروحية الوجدانية الصوفية ، أو الطقوسية السلوكية الشكلية ، أو حتى الثورية العنيفة الاحتجاجية وذلك عبر قنوات مختلفة قد تكون هى الاغتراب الذى يلف الإنسان بمعطفه ويبرز لديه الحاجة إلى التواصل مع القوة العظيمة المتسامية بعد أن أعوزه التواصل مع تجلياتها على الأرض وهى القناة التى سوف تداعب المجتمعات أوالفئات أو الطبقات الأكثر تقدمًا وثراءً على الأغلب . وقد تكون هى الفقر والحرمان والتهميش الاجتماعى الذى سوف يزيد من حنقه ويدفعه إلى التمرد والاحتجاج بعد أن فقد الأمل فى العدل على الأرض مستلهمًا له من السماء ، وهى القناة التى سوف تشق دروب الفئات والطبقات الأكثر فقرًا وتخلفًا فى الأعم .

وربما يضاعف من خطورة هذا الانتقال ذى الإلهام ما بعد الحداثى أن القفز الذى يتم فى بعض مجالات الحياة العربية إلى أفق يبدو وكأنه ما بعد حداثى قد لا يتم فقط فى إطار عملية التثاقف الطبيعى البطيئة جدًا والمتدرجة نوعًا فى سياق برىء ، وإنما قد يتم على العكس فى إطار عملية سياسية غائية تهدف إلى ترويج مفاهيم معينة أو نماذج بذاتها تحقيقًا لأهداف بذاتها جوهرها سياسى وإن التبست برداء ثقافى أو نزوع إنسانى ، فمثـلا قد يستبطن التطبيق المطلق والتعسفى لمفهوم حقوق الإنسان وما يثيره من ضرورات التعبير الحر الثقافى واللغوى عن الذات وما يكتنف ذلك من إثارة هويات قديمة سرعان ما تطالب بحق تقرير المصير السياسى داخل دول / أمم

غير متجانسة بهدف تفكيك منظومة الدولة القومية الحديثة بإطلاق حمى الإثنية العرقية والدينية . وعلى نفس المنوال وفى نفس السياق قد تستبطن عملية الترويج النشطة الآن لما يسمى "الثقافة الشعبية" ومحاولة إبرازها والاحتفاء بها التى ينشط بها الغرب فى دوائر إفريقية وشرق أوسطية ويجعل منها أحد أهداف اليونسكو الرئيسية الآن ، هدف حصار الثقافة العالمة المفكرة الحديثة فى بلدان تقع خارج الغرب لم تحقق بعد درجة عميقة من التحديث ولكنها تسعى إلى ذلك مع ما قد يثيره هذا السعى نفسه من منافسات وصراعات بينها وبين الغرب على طريق الإنجاز العلمى والتوطين التكنولوجى ثم تصور العالم السياسى ، وفى القلب من هذا التصور طبيعة النظام الدولى ومنطق عملة وحيث يكون من صالح الغرب على المستوى البعيد حصار مجالات الثقافة العالمة المفكرة لدى هذه البلدان خارجة بحفز وإبراز الثقافة الشعبية التى تكرس للتقاليد وللمكون الغريب الفلكلورى فى التراث والذى يكشف فى هذه المجتمعات ماضى الحضارة الإنسانية أو طفولة الغرب نفسه قبل أن ينجز حداثته ويحقق وثبته التاريخية وهو اكتشاف يسعد دوائر معينة فى الغرب ليس فقط لأنه يمثل تعويقًا عمليًا لمسيرة تحديث هذه البلدان وإنما أيضا لأنه يُبرز حجم الإنجاز الغربى والذى يبديه – أى الغرب – كإنسان القرن العشرين واقفًا وحدة على ربوة التاريخ يرى من فوقها ويطالع معظم الشعوب والأمم وهى تعيش فى كهوف وتجاويف وعلى الأفضل مدقات مراحله السابقة وعلى منوال وقفة الإنسان المعاصر على قمة التطور فى المملكة الحيوانية التى انتمى إليها الإنسان البدائى يومًا حسب التطورية الداروينية التى يعشقها العقل الغربى لأنها تسهم فى بناء نرجسيته ونزعته الحارة إلى التمركز حول ذاته .

وأما ما يدفع بخطورة هذا الانتقال عمليًا إلى حد الكارثة فهو ضيق هامش ونحافة جسد التحديث العربى الذى لم يستوعب بعدُ قطاعات المجتمع ومجالات الحياة فى عالمنا العربى ، فمثل هذا الانتقال سوف يؤدى إلى تقليص القيم العقلانية والتنويرية والإبداعية الملتزمة للحداثة لأنه لن يجد أمامه ذلك الفضاء الواسع الممتد بقدر قاعدة المجتمع على نحو ما يجد فى الغرب الذى يستطيع بفضل عمق تجربته وشمولها احتواء آثار هذا الانتقال والتعايش معه بقوة ما كان قد استقر به من نظم أفكار ومعتقدات

وسلوكيات ومؤسسات حديثة يصعب تقويضها ، وإنما على العكس هامشًا نحيفًا معرضًا للتآكل الذى قد يؤدى مع الزمن إلى التلاشى ، ولذا فهو يحتاج إلى رعاية ودعم لتوسعته وتبيئته ونشره رأسيًا وأفقيًا فى قاعدة المجتمع خلقا لكتلة ثقافية تاريخية عربية تؤمن بالعقل والاجتهاد والكفاءة والالتزام والنظام والمثابرة العلمية تدفع بالمجتمع العربى الكبير إلى عمق الوعى الحداثى دونما التفات لا تحتاج إليه ولا تملك رفاهيته إلى دعاوى تفكيكية نقيضة لهذه القيم تعطل بناء الذات الفردية العربية الناضجة والمجتمعية الحديثة ، فهى دعاوى تثير الجدل والشكوك نظريًا ، وتبدو مرفوضة كليًا وعمليًا فى سياق تطورنا التاريخى الراهن .

الهوامش

(١) ألفين توفلر ، حضارة الموجة الثالثة ، ترجمة عصام الشيخ قاسم ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ، بنغازى ، الطبعة الأولى ١٩٩٠ . ص٣٢ .

(٢) أميل دوركهايم ، تقسيم العمل فى المجتمع ، فى : فى :ج. تيمونز روبيرتس ، من الحداثة الى العولمة : رؤى ووجهات نظر فى قضية التطور والتغيير الاجتماعى ، الجزء الأول ، ترجمة سمر الشيشكلى ، مراجعة محمود ماجد عمر ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٣٠٩ ، نوفمبر ٢٠٠٤ ، ص٨٤ .

(٣) أميل دوركهايم ، تقسيم العمل فى المجتمع ، مرجع سابق ، ص٤ ، ٩٥ .

(٤) ألفين توفلر ، حضارة الموجة الثالثة ، مرجع سابق ، ص٤٥١ .

(٥) ألفين توفلر ، حضارة الموجة الثالثة ، مرجع سابق ، ص٤٧٨ .

(٦) ألفين توفلر ، حضارة الموجة الثالثة ، مرجع سابق ، ص٤٥١ .

(٧) ألفين توفلر ، حضارة الموجة الثالثة ، مرجع سابق ، انظر من ص٤٥٢ – ٤٥٥ .

(٨) د . رمزى زكى ، وداعًا للطبقة الوسطى ، دار المستقبل العربى ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٧ ص ٥٤ .

الفصل الثانى

بين العدل الحالم والاستبداد الشامل :
معضلة الحرية فى التاريخ السياسى العربى !

يبقى التوافق بين الثقافة السياسية والبناء السياسى أمرًا جوهريًا يفرض نفسه – على الأقل – فى المدى البعيد إذ لن يكون بالإمكان أبدًا إرساء بناء ديمقراطى فى مجتمع/ثقافة لم تنضج لديه بعد الذات الفردية على نحو يحرر رؤيتها للوجود وخصوصًا تصورها للعالم السياسى فيدفعها للبحث عن موقع ودور فيه ، وهو ما يؤسس فى الحقيقة لقيم المواطنة والمشاركة . ومن هذه الزاوية يمكن التمييز بين نمطين أساسيين فى الثقافة السياسية أولهما هو نمط المشاركة الذى ينظر إلى أفراد المجتمع كمواطنين لهم الحق الأصيل فى صناعة وتوجية القرار السياسى لبلادهم ، وثانيهما هو نمط الخضوع الذى يحتوى داخله على نماذج متباينة فى أشكالها ودرجاتها أعرقها النموذج الأبوى الذى لا يعترف لهؤلاء الأفراد بحق المواطنة أصلاً ولا يعتبرهم سوى رعايا ، وأحدثها النموذج التسلطى الذى قد ينظر اليهم كمواطنين ولكنه لا يعترف لهم بحق صناعة القرار السياسى ولا يسمح لهم إلا بالاهتمام بمنتج هذا القرار .

وحسب هذا الفهم يمكن نسبة مجمل التاريخ السياسى العربى إلى ذلك النمط السلبى "الخضوع" حيث الفردية المراوحة بين الاستبداد والعدل هى أهم ملامح الثقافة السياسية العربية على الإطلاق لأنها ليست فقط الأكثر حضورًا فى الواقع بمشاهده الممتدة أفقيًا على الجغرافيا العربية ، بل لأنها أيضًا الأكثر ذيوعًا فى التاريخ بأدبياته وأحداثه السياسية الممتدة رأسيًا فى الزمن العربى الطويل الذى شهدت بدايته الإسلامية خلافة أبى بكر الصديق الراشدة بعد نبوة الرسول الكريم (ص) حيث العدل شبه المطلق هو سياج الفردية ، بينما شهدت نهايته رئاسة صدام حسين المستبدة حيث القهر هو السياج البديل لتلك الفردية بعد أن دخل العدل غياهب التاريخ . وبين الصديق فى عدله الراشد فى المبتدأ ، وصدام حسين باستبداده الظالم عند المنتهى ثمة

تحولات فى أشكال الفردية وفى قوالب الاستبداد تتماشى مع حقيقة التغير فى أبنية التاريخ بطقوسه ورموزه وإلهاماته وبالطبع مرتكزاته ، وهى التحولات التى نرصدها هنا فى عجالة عبر أربع مراحل أساسية ، وإن شابها نوع من التحكمية لأغراض التحليل ، وذلك على النحو التالى :

المرحلة الأولى : ويؤرخ لها الخليفة الخامس فى التاريخ العربى معاوية بن أبى سفيان رضى الله عنه حيث بدأ مع حكمه ما يمكن تسميته بعصور الملكية فى الإسلام والتى تعددت أنماطها فى ظل استمرارية فرديتها التى حكمت تاريخنا فيما بعد فحققت العدل حينا ورسخت الاستبداد أحايين وأخطأت الحرية دوما وإن حققت المصلحة للأمة الوليدة فى القرون الأربعة الأولى بقوة دفع الروح الإيمانية الوثابة للجماعة المسلمة قبل أن تبدأ بسلسلة من التراجعات بعد فترة من الجمود لم تتوقف حتى هذه اللحظة التى نعيشها أو حتى منتصف القرن الماضى على أحسن تقدير . ولم يكن معاوية حين افتتح عصور الملكية هذه غافلاً عن استبدادها أو حتى خجلاً منه ، بل أعلنه صراحة حينما خلع عن نفسه اتباع منهج الخلفاء الراشدين منذ أول خطبة له بالمدينة المنورة إذ قال بعد أن صعد المنبر وذكر الله وأثنى عليه ، وكما يروى ابن عبد ربه فى "العقد الفريد" : "والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتى ، ولكنى جالدتكم بسيفى هذا مجالدة ، ولقد رضيت لكم نفسى على عمل ابن ابى قحافة ، وأردتها على عمل عمر فنفرت ، وأردتها مثل ثنيات عثمان فأبت علىَّ ، فسلكت بها طريقًا لى ولكم فيه منفعة " .

ونظرة مدققة لما قاله الخليفة الخامس فى التاريخ الإسلامى عن نفسه تكشف عن افتقاده المؤكد لشرعية التأسيس ومراوغته الواضحة حول شرعية الممارسة ، فشرعية تأسيس حكمه كانت سيفه ، وأما شرعية ممارسته فهى المنفعة على عمومية اللفظ وذاتية المعنى ونسبية الإدراك وبالتالى هلامية المسئولية . إن هذا الأسلوب فى صياغة الشرعية ، أو لنقل فى تجاوز مسألة الشرعية ، لا يزال مستمراً حتى اليوم كامناً فى العقل حتى النخاع رغم تغير كل شىء من حولنا فى الوسائل والأشياء المادية المعبرة عن مدنية العصر ، وأيضاً فى القيم والمعانى والمعايير التى تعكس روح العصر إلا مسألة الشرعية هذه التى ما لبثت تستند إلى ذات الأسس والمرتكزات القديمة .

وعلى رغم ما حققته العصور الملكية الأولى من إنجازات للجماعة العربية الإسلامية على رأسها الفتوحات التى امتدت فى عصر الأمويين ، ثم العصر العباسى الأول إلى مشارق الدنيا ومغاربها ناشرة للإسلام وموطدة لحكمه بين الشعوب ، إلا أن هذه الإنجازات لا ترجع لميزة فى الاستبداد ولكنها تعود إلى أن العصر الذى تمت فيه كان كذلك حيث ينتشر الاستبداد فى أرجاء الدنيا ، فلم تكن فكرة الحرية قد نضجت فى التاريخ بعد وبالتالى لم يكن المسلمون متخلفين عن مسارها قياساً إلى غيرهم . كما تعود أيضاً إلى قوة اندفاع الجماعة المسلمة بدافع دينها الجديد الذى منحها حيوية حضارية كبرى طوال دورة كاملة من دورات التاريخ شهدت سطوع الوجة المشرق للإسلام، ذلك الذى أسس للنهضة الحضارية العربية وللثقافة العربية المتسامحة ، وضمن للإسلام نفسه نقاءه وبقاءه ، بل امتداده وانتشاره ، إنه "إسلام القرآن" الذى جعل المدنى يتنازل لأخيه المكى عن أحد بيوته لو أمتلك اثنين ، والأنصارى عن إحدى زوجاته للمهاجر الذى ترك مكة إلى المدينة بلا مال أو زوجة نصرة للدين الجديد الذى أخذ من المؤمنين أموالهم وأنفسهم ليمنحهم روحانية متسامية تتجاوز كل ما أنتجته الفلسفات من أفكار ، والأديان من مثاليات ، بل إنها تكاد تسمو على القدرة الإنسانية نفسها لو لم يقم هذا الدين الحنيف بإعادة صوغها بفطرته النقية هاديا بها ولها أمجد وأمضى طبيعة بشرية عرفها التاريخ الإنسانى ، تلك التى مكنت البدوى العربى من ريادة الحضارة البشرية بعد جيل واحد من بعثة الرسول الكريم، لأنها كرست لديه حب العمل وجعلته نوعا من الإيمان ، وحب التضحية لدرجة الفداء ، وأسرَّت له بالمعنى الحقيقى للجهاد الذى يبدأ بجهاد النفس والانتصار عليها ثم جهاد التاريخ بالمعرفة والتنظيم حتى ينفتح الطريق إلى كل نصر وعلى كل عدو ، وعلى رأسهم التخلف والضعف والتمزق . غير أن توالى الأيام وتغيرات العصور قد وأدت هذه الروحانية المتوهجة بفعل الطبيعة البشرية وما فيها من سوءات ، ولها من هنات أخذت بزمام العرب المسلمين لتذكى بينهم الفتن ، وتقتل لديهم الهمة ، وتثير لديهم الشهوات فيركنوا إلى الدعة بعد الجهاد ، والسفه بعد الزهد ، والظلم بعد العدل ، حتى إذا ما هدأت تلك الاندفاعة وآلت إلى الركود شيئًا فشيئًا ، كان ذلك بمثابة بداية للانقلاب فى دورة التاريخ العربى .

ويرصد د . محمد عابد الجابرى قضية الركود هذه على المستوى الثقافى بعد انتهاء عصر التدوين بفترة قصيرة حين بدأت عملية الاجترار والجمود على التقليد فى علوم البيان "أى العلوم النقلية كاللغة والنحو والبلاغة والفقة" حيث سد باب الاجتهاد فى الفقة وانصرف الناس إلى تقليد أئمة المذاهب الأربعة وأجرى الخلاف بين المتمسكين بها والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف فى النصوص الشرعية والأصول الفقهية وجرت بينهم المناظرات فى تصحيح كل منهم مذهب إمامه ، وكان فى هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم ، وكان هذا الصنف من العلم يسمى بالخلافيات[١] .

بينما يفسرها د . زكى نجيب محمود على مستوى الثقافة السياسية بثلاثة قيود أعاقت اندفاع الحضارة العربية فى مجرى التاريخ بدأت فى الماضى واستمرت إلى الحاضر ، أولها أن يكون صاحب السلطان السياسى هو فى الوقت نفسه ، وبسبب سلطانه السياسى، صاحب "الرأى" لا أن يكون صاحب "رأى" بغير أداة التعريف بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس آراؤهم. وثانيها أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكرى علينا فنميل إلى الدوران فيما قالوه وما أعادوه ألف ألف مرة ، لا أقول إنهم أعادوه بصور مختلفة بل أعادوه بصورة واحدة تتكرر فى مؤلفات كثيرة ، فكلما مات مؤلف لبس ثوبه مؤلف آخر وأطلق على مؤلَّفه اسماً جديداً فظن أن الطعام الواحد يصبح أطعمة كثيرة إذا تعددت له الأسماء. وثالثها الإيمان بقدرة الإنسان – لا كل إنسان بل المقربين منهم – على غرار ما يستطيعه القادرون النافذون ، على صعيد الدولة، أن يعطلوا قوانين الدولة فى أى وقت يشاءون أو أرادت لهم أهواؤهم أن يعطلوها[٢] . وهنا بدت سلبيات الاستبداد فوق طاقة الأمة على الاحتمال ، وطاقة حضارتها على الاستيعاب ، فكانت بداية التراجع.

المرحلة الثانية : وتبدأ مع ذلك الانقلاب التاريخى الهامٌ الذى حدث منذ عهد المعتصم العباسى وأدى فيما بعد إلى ترسيخ نموذج "السلطة الرعوية" وجوهره أن تقوم فئة ما لها تميزها الخاص بأداء الوظيفة الأمنية فى المجتمع فتقوم بحمايته والذود عنه ،

وفى المقابل فإنها تتحكم فى سلطته السياسية وغالبًا فى موارده الاقتصادية حيث أخذت السلطة السياسية تنفصل تدريجيًا عن المجتمع العربى المتمدين وترتبط فى المقابل بالعناصر التركية التى شكلت شيئًا فشيئًا نخبة عسكرية حاكمة حالت بين المجتمع العربى وأداء الدور العسكرى والجهادى الذى بدأ به تاريخه منذ عصره الأول، وإذا بإسلام القرآن يذبل أمام "إسلام السلطان" الذى أفرزته لتعيش به ومن خلاله الثقافة السياسية العربية منذ عشرة قرون على الأقل حيث ساد فقه رجعى متحالف مع نخبة الحكم القبلية ثم الرعوية المنتمية إلى جذور غير عربية فرطت فى العدل الذى هو أساس الملك وعاشت على الجباية ، وقمعت الاجتهاد فذبل نور العلم ثم مشعل الحضارة ، بعد أن وأدت الشورى على أيدى الفقهاء الذين برروا "السلطان الغشوم" بالخوف من "الفتنة التى قد تدوم" حتى جعلوا ستين عاما طوالاً من سلطان جائر أهون على الأمة من "ليلة بلا سلطان" ، فلم يعد هناك طريق لمراجعة سلطة فكانت الهزائم والانتكاسات والتمزقات موجات بعد موجات.

وبترسخ هذا النموذج توقف المجتمع العربى عن إنتاج الثقافة الإسلامية المركزية المتسامحة والتى بلغت ذروتها فى عهد المأمون الذى اتسم بالانفتاح الثقافى والتسامح السياسى والعقلنه الفلسفية التى تجسدت بالذات فى تبنِّيه إبان حكمه الذى امتد عشرين عامًا بين ١٩٨ ، ٢١٨ هـ ، لمذهب المعتزلة وإنشاء دار الحكمة التى سُمِّيَتْ "جامعة المأمون" ، وكانت أول مؤسسة علمية للترجمة فى الدولة الإسلامية الكبرى عملت أول ما عملت على ترجمة التراث الفلسفى اليونانى وخصوصًا الأرسطى الذى مثل إلهامًا أو رافدًا من روافد إلهام كثير من الفلاسفة المسلمين وخصوصًا ابن رشد والفارابى وكثيرين غيرهما ؛ ذلك أن توقف المجتمع العربى المتمدين عن إنتاج الثقافة الإسلامية المركزية كان المقدمة للعصر الذى شهد غلق باب الاجتهاد .

وهنا آلت "العقلانية العربية الإسلامية" إلى نفس النهاية التى عرفتها العقلانية اليونانية قبل ذلك حيث بدأ العقل العربى ، بدوره ، مباشرة بعد عصر التدوين وكأنه يلتهم نفسه ، وهذا ما أدى الى وضعية تتسم فى آن واحد بفقدان الثقة فى العقل والركون

إلى مصادر للمعرفة أجنبية عنه حيث إن تسرب الغنوص إلى دائرة البيان العربى من خلال ما يعرف بـ "التصوف السنى" كان بمثابة إعلان بأن العقل البيانى العربى سينتهى بتقديم استقالته . وإذا كان المحاسبى أول من صدر عنه هذا الإعلان حيث قطع مع الشافعى وابن حنبل والمتكلمين واختار المتصوفة ، فإن عملية التماس "المشروعية السنية" للتصوف من خلال الإعلان عن الجمع بين "الظاهر" و "الباطن" ، بين الحقيقة والشريعة ، قد تم ترسيم ملامحها وترسيخها من طرف الغزالى الذى كرس وثبت فى دائرة "البيان" ذاتها وضع العقل المستقيل الذى يتسم بفقدان الثقة فى العقل والركون إلى مصادر للمعرفة غريبة عنه ، هى هنا العرفان الصوفى(٣) .

وعلى العكس من موقف الاعتدال الذى ينسبه إليه د . زكى نجيب محمود ، يرى د. جابر عصفور أن أبو حامد الغزالى وخصوصًا فى كتابه "تهافت الفلاسفة" كان علامة على انكسار شوكة التفكير العقلانى فى مركز الدولة الإسلامية، وهجرته إلى الأطراف النائية كى يستعيد عافيته وحيويته. وحتى فى هذه الأطراف لم ينجُ التيار العقلانى من المطاردة، وما قام به المنصور ابن أبى عامر من إحراق كتب الحكمة فى الأندلس دليل على ذلك، فى سياق أدّى فى الأندلس – كما أدى فى المشرق – إلى استخدام الرموز التمثيلية فى الكتابة على سبيل التقية، خشية من بطش العامة الذين شحنهم فقهاء الاتِّباع ضد الابتداع الفكرى، فكانوا قنابل عنف موقوتة فى مواجهة التيارات الخارجة على المجرى السائد للتقليد الاتِّباعى وتقاليده. ولذلك استخدم ابن طفيل (المتوفَّى فى ٥٧٥ هـ) أسلوب القص الرمزى فى رسالته "حى بن يقظان" كى يوصل أفكاره على نحو غير مباشر، مراوغًا سلطة الرقابة القمعية، ماضيًا فى الدرب نفسه الذى سبقه إليه ابن شهيد (المتوفَّى سنة ٤٢٦هـ) فى رسالته "التوابع والزوابع". وهو الدرب الذى اضطُرَّ إليه كل من خشى السطوة القمعية التى بطشت بابن رشد (المتوفَّى سنة ٥٩٥هـ) الفيلسوف العربى الأشهر، وتسببت فى محنته التى كانت دليلاً على القوة التى وصل إليها التيار الاتِّباعى اللا إنسانى المضاد للعقل والعقلانية(٤). وبالتالى خفوت حيوية هذا المجتمع وعجزه عن ملاحقة عصره فيما بعد ، بل وحتى عن مراقبة السلطة

السياسية التى سلبت منه وظائفه وكرست لديه بالتدريج شعوراً بعدم الكفاءة والعجز عن تحمل المسئولية حيث بلغ الأمر بالفرسان الأتراك وحاميتهم العسكرية التحكم فى الخليفة العباسى نفسه والتآمر عليه وأحياناً عزله وتولية ولى عهده مكانه ، وهكذا ، خصوصاً بعد عصر المعتصم ، حتى تم لهم خلع ثلاثة خلفاء بالقتل والتآمر فى نحو خمس سنوات فقط فى نهاية العصر العباسى الأول وهم المقتدر بالله ، والقاهر بالله ، وبينهما تُوُفِّىَ الراضى بالله .

ولقد تدعم هذا الانقلاب التاريخى بالاجتياح التترى للعالم العربى الإسلامى وما كرسه من اقتصاد الغزو وحكم العسكر ، وبرغم قصر فترة الهجمة التترية نسبيًا "١٢١٩ - ١٢٥٨م" إلا أن آثارها كانت شديدة سواء على المستوى العلمى حيث أدَّت إلى تدمير كل دور العلم والمكتبات فى المراكز الحضارية التى كانت قد انتشرت فى العصر العباسى فى القاهرة وسمرقند ودمشق وقرطبة فضلاً عن بغداد التى دمرت دور العلم بها كاملة ، أو على المستوى السياسى حيث مثل التتار نموذجًا رائقًا ويكاد يكون معياريًا "للسلطة الرعوية" ؛ فهم بدو رحل بالأساس يتميزون بالقوة والهمجية فى أن واحد ولا يملكون ثقافة تذكر ، كما أنهم يفتقدون البناء الاقتصادى الذى يكفل إعاشتهم وتمدينهم واستقرارهم ، ولذا فالهجمة التى قاموا بها على العالم العربى الإسلامى آنذاك ليست سوى ممارسة لنشاط اقتصادى قديم عانت منه مصر الفرعونية وبابل فيما بين النهرين من الآشوريين والعبرانيين وحتى الهكسوس والليبيين ، هذا النشاط هو ما يسمى بـ "اقتصاد الغزو" حيث تكون القوة العسكرية واستخداماتها فى السلب والنهب هى النشاط الوحيد والوسيلة المثلى لكسب العيش ، ولقد استمرت صورة هذا النموذج الرعوى للسلطة السياسية على نحو ما فى العصرين المملوكى ثم العثمانى دون ممانعة عربية فى البلاد التى خضعت لسلطانهما ، وفيما يبدو أن المجتمع العربى كان قد تعود عليه فلم يعد يقاومه حتى بعد رحيل هذه السلطة الخارجية ، وإذ يكون لديه قابلية الخضوع لأى سلطة ترثها ، دونما رغبة ولا قدرة على محاسبتها ، أو المشاركة فى اختيارها ، وهو ما يعنى فى النهاية أن الثقافة العربية قد أصبحت فى حالة فصام متنامٍ مع ظاهرة السياسة.

المرحلة الثالثة : وترتبط بعملية تشكيل الدولة القومية الحديثة فى أعقاب الموجة الاستعمارية التى استمرت لقرن ونصف القرن بين التاسع عشر والعشرين ، وبرغم أن معظم الحركات الوطنية التى قادت عملية التحرر من الاستعمار قد تبنت خطاباً تحديثياً بصور مختلفة إلا أنها جميعاً فشلت فى إقامة الدولة الحديثة/الديمقراطية فى الواقع العملى حيث تعثرت هذه العملية لأسباب شتى كان على رأسها أن معظم هذه الحركات – إن لم تكن جميعها – قد رفضت النموذج الديمقراطى "الرجعى" الذى جسده المستعمر وكان عليه أن يغادر عقل البلاد وروحها .

ففى هذا السياق فقط يمكن فهم الطريق الذى انتهجته أغلب النخب العربية عند تشكيل دولها الوطنية الحديثة والذى تأسس على العسكرة المجتمعية والشمولية السياسية وتمدد الجيش والطبقة العسكرية فى الحياة المدنية وإجمالاً من خلال الدمج الشديد بين المجتمع القاعدى والوظيفة العسكرية التى تم استعادتها تدريجياً بعد ذبول ناهز ألف عام كنزوع إلى تأكيد الاستقلال الوطنى عن المستعمر وكرد فعل تاريخى على نموذج السلطة الرعوية الذى كان قد هيمن على مجتمعاتنا العربية منذ العصر العباسى الثانى وقاد تاريخياً إلى نوع من الانفصام بين المدنى والعسكرى ، والسياسى والأمنى ترسَّخ فى ظل السيطرة الاستعمارية البريطانية والفرنسية على مجتمعاتنا العربية فولَّد لديها شعوراً عميقاً بالاغتراب عن الأبنية السياسية لعالمنا الحديث ظل مستمراً رغم عملية الاستعادة الحثيثة ولو البطيئة للوظيفتين السياسية والأمنية والتى كانت تجرى فى بعض المجتمعات العربية منذ مطلع العصر الحديث حيث استغرقت هذة العملية نحو قرن ونصف القرن فى مصر مثلا إذ بدأ تجنيد الوطنيين "الفلاحين" فى عهد محمد على ولكن تحت قيادة ضباط غير مصريين تنوعت أجناسهم مابين أتراك، وأرمن، وشركس ، وفرنسيين ، وذلك حتى النصف الثانى للقرن التاسع عشر الذى شهد صعود بعض الضباط المصريين الذين تعلموا فن العسكرية ضمن بعثات محمد على أو على أيدى قادة جيشه حتى جاء عرابى ممثلاً لذروة هذه المرحلة بثورته الوطنية الخالصة على النفوذ العثمانى الاسمىٍ والأوربى الفعلى ولكنها باءت بالفشل وانتهت بالاحتلال البريطانى لمصر فتركت فى الشخصية المصرية جروحاً عميقة

لم تندمل إلا بخروج البريطانيين بعد الأسرة العلوية من مصر مع ثورة يوليو منتصف القرن العشرين والتى تبدو تكرارًا ناجحًا لثورة عرابى نهاية القرن التاسع عشر قام به الجيل الأول من شباب المصريين أبناء الفلاحين فى الأغلب والطبقة الوسطى المحدودة إجمالا الذين دخلوا الكلية الحربية بعد معاهدة ١٩٣٦ .

لقد كانت المشكلة الحقيقية إذن فى مجتمعاتنا العربية أن النخب الوطنية "التحديثية" عملت على صياغة الدولة الوطنية "الحديثة" أو ادَّعت ذلك ، وهى ترفض أهم مقومات تجربة الحداثة حيث تحول الموقف النقدى المتصوَّر أن تمارسه الحركات الوطنية من الغرب المتقدم والمستعمر فى آن واحد بحثًا عن مقومات القوة لديه لزراعتها فى الأرض العربية ، إلى موقف نقضى كامل لكل ما يمثله ذلك الغرب ، فمع رفضنا لوجهه الاستعمارى رفضنا أيضًا وجهه الحضارى ممثلاً فى تجربته التاريخية القائمة – فى نظرنا – على ركيزتَى العلم بمنهجيته التجريبية الحديثة ، والديمقراطية بصورتها الليبرالية المعاصرة .

فى هذا السياق وتحت دعاوى الثورية غابت قيمة الحرية ، ثم غاب العدل وتفاقم الاستبداد فى سياق عملية شخصنه مستمرة وجدت مبررها فى "المصلحة الوطنية" أو "القومية" ، وهى عملية ينتهى سياقها غالبًا بالتصاق السلطة برموزها فقط وانعزالها عن المجتمع ، مع اغتراب النخبة الثقافية بشكل عام تحت وطأة هواجس تقسيمهم إلى أصدقاء وطنيين أو أعداء رجعيين ، أو لتفادى حالة القهر السياسى والمعنوى التى مارستها معظم السلطات العربية وأدت إلى قطيعة شبه تامة للحوار المجتمعى من ناحية ، وبين السلطة والمجتمع من ناحية ثانية ، وحتى بين السلطة والنخبة الثقافية من ناحية ثالثة .

ويبدو أنه فى كل مرة أخفقت فيها القوى السياسية القائمة فى التوصل إلى حد أدنى من التفاهم والاتفاق حول مرحلة انتقالية ، وأغلقت الطريق أمام خيار الإصلاح وإعادة بناء الدولة القانونية ، والسيطرة على النزوعات السلطوية ، واجهت المجتمعات الخارجة من سيطرة الدولة التحديثية نوعين من الاحتمالات :

الأول هو الفاشية الجديدة القائمة على إعادة تشغيل جهاز الدولة التحديثية السابقة لصالح البيروقراطية المسيطرة عليها وحلفائها الجدد ، أى مع الإبقاء على طابعها الاحتكارى والتعسفى والتخلى عن مهامِّها الوطنية والتحديثية ونزعتها التقدمية السابقة ، أى من دون نزعتها الشعبوية والتاريخوية أيضًا لصالح الارتباط بالسوق العالمية والعمل تحت إمرتها .

والثانى هو احتمال الانهيار الكامل والفوضى اللذين ينبعان من النزوع الجماهيرى إلى تدمير الدولة وتحطيم آلتها ، واستبدال نموذج العلاقات الزبائنية أو الدينية أو العصبوية الجمعية وغير السياسية بها(٥) .

ويبدو أن الملمح الرئيسى الذى جسد التداخل والتفاعل فيما بين تأثيرات هذين النوعين من الاحتمالات قد تمثل فى بنية تلفيقية عميقة أخذت تتشكل فى الثقافة / المجتمعات العربية كمحصلة من ناحيةٍ لإفتقاد التراث والتقاليد الليبرالية التى تشبه ذلك النوع الذى تراكم فى التاريخ الأوربى وأدى إلى إعادة بناء المجتمعات الغربية وهيكلتها على أسس عقلانية حديثة معرفية وطبقية ومهنية وليس على أسس تقليدية/بيولوجية أو دينية أو عرقية أو قبلية ، ومن ثم فهى تعترف بالاختلاف الذى يؤدى إلى التنافسية السياسية ، وليس التناقض المفضى إلى القتال . ومن ناحية أخرى عن هبوب روح حديثة تجسدت فى تجربة التحديث السلطوى والتى تمكنت بالفعل من وأد كثير من سمات الثقافة الرعوية فى الشخصية العربية من خلال ركائز كالجيش الوطنى والجندية التى أعادت لأنحاء/دول شتى فى المجتمع العربى تدريجيا وظيفته العسكرية بعد أن عادت إليه مع الاستقلال الوطنى وظيفته السياسية ، وتكاد تمثل مصر نموذجًا معياريًا لهذه الحالة التلفيقية فى الثقافة العربية :

– فمع هبوب الروح الحديثة تم للثقافة المصرية إحداث القطيعة مع القيم الرعوية كالاستسلام والخضوع والقدرية وربما الشعور بالدونية الذى كان قد تكرس لدى الشخصية المصرية إزاء الآخر خصوصًا الأوربى ، وذلك من خلال التعليم النظامى والتصنيع الوطنى ، بل وحتى تبنى إيديولوجيا راديكالية نوعًا ما وطنية وقومية تعلى قيم

التحرر والكبرياء على ماعداها حتى لو كان "العقلانية السياسية" وهى نمط من الإيديولوجيا كان مطلوباً ، فى اعتقادنا لإحداث قطيعة مع البنية الرعوية ومن ثم تجاوز حالة "القابلية للانقطاع" التى أحاطت بالتربة المصرية فى الحقبة الحديثة ولنحو قرن ونصف القرن بفضل الحامل الاجتماعى التاريخى للمشروع الناصرى الذى تم تأسيسه على نمط إنتاج صناعى بازغ وطبقة وسطى مصرية واسعة تكاد تحتوى معظم شرائح المجتمع رغم محدودية معارفها ومهاراتها نسبيًا ، لملابسات تاريخية معقده نوعًا ، ورؤية ثقافية تقدمية مستنيرة تستلهم مقومات الخصوصية الوطنية والقومية وتسعى لتأكيدها فى إطار نزوع إنسانى وعالمى كانت له جاذبيته وفعاليته ، وروح كفاحية تؤمن بالقدرة على التأثير فى التاريخ بل والتفاؤل بامكانية تعديل مساراته .

– ولكن بافتقادها للتراث الليبرالى لم تستطع الثقافة المصرية عبر المشروع الناصرى تحقيق تحول ديمقراطى لأن المشروع لم يحاول بلورة وفرز الاختلافات المجتمعية " الصغيرة" القائمة داخل كتلة حديثة على أسس إيديولوجية وطبقية ومهنية لصالح تنافسية سياسية ، بل على العكس حاول قمعها لصالح رؤية شمولية حققت أهدافها التحديثية إلا أنها عمقت من درجة الإدماجية السياسية التى ربما ساعد على ترسيخها تدنِّى قدرة المجتمع المصرى القاعدى الموروثة آنذاك من حيث السقوف المعرفية التى يحوزها ودرجات الاستقلال فى الشخصية ، ونضوج الرؤية الوجودية للذات الفردية والقادرة جميعها على طرح مطالب ديمقراطية حقيقية وأيضًا السمعة السلبية للفكرة الديمقراطية آنذاك والتى كانت تمثل إيديولوجيا رجعية إستعمارية تأخذ الموقف "المحافظ / الاستاتيكى" فى بنية العالم السياسى وتترك لنقيضتها "الاشتراكية" على تعدد أطيافها "الشمولية" الموقف النقيض الثورى "التقدمى/الديناميكى" فى بنية العالم نفسه . وربما ساعد على ضعف قدرة النظام الناصرى على إعادة تأملها ومحاولة تجاوزها بعد ذلك الامتداد الزمنى المحدود لها الذى لم يوفر لها فرصة النقد الذاتى ، وأيضًا صخب تفاعلها مع الخارج وتحرش الخارج بها على نحو لم يمنحها فرصة التطور الطبيعى الهادئ .

غير أن " الإدماجية " التى جسدها المشروع الناصرى فى "التحديث السلطوى" فى الربع الثالث من القرن العشرين تحولت إلى " تلفيقية " كاملة فى الربع الأخير منه والذى شهد تغيراً فى كثير من الملابسات على المستوى الوطنى والعالمى ، كان من نتيجته إرهاص الوعى بأهمية الديمقراطية وهو ما دشن لتجربة التعددية المقيدة منذ عام ١٩٧٦م ، والتى لم يضف الزمن التالى عليها جديداً إلى المشهد السياسى المصرى الذى ظل على "عتبة" الديمقراطية السياسية لم يجاوزها رغم تغيرات تحدث فى الموسيقى الصوتية والديكورات المصاحبة وبالطبع بعض أبطال المشهد حتى بدا سيناريو العمل مملاً جامداً وبخاصة فى التسعينيات التى بدا فيها واضحًا أن مصر قد تكيفت سلبياً مع الموجة الديمقراطية الثالثة والعاتية التى شهدها العالم رغم قبولها - أى مصر - بمنطق هذه الموجه التحررية على أكثر من مستوى ، يقع فى قلبها مستويا التنظيم الاقتصادى ، والعلاقات الخارجية أو التحالفات الدولية ، فكان ذلك إيذانا بطغيان التلفيقية المدفوعة برغبة عارمة فى التوفيق بين نقائض ، كانت قد بدأت تلف الثقافة المصرية منذ نهاية السبعينيات حيث عادت المرجعية السلفية للظهور "فكرياً" بعد أن حاول النظام السياسى توظيفها عمليًا ، وكان ذلك التطور فى الجوهر هو النهاية الحقيقية للمشروع التحديثى الناصرى المستنير رغم تسلطيته ، وفاتحة زمن التلفيق فى الثقافة المصرية والعربية والذى انتهى إلى إعادة تفجرها بالصراع الدامى بين الكتلة التاريخية المهيمنة والعاجزة عن تحديث المجتمعات العربية ، وتيارات الخوارج المعارضة والمفتقدة أيضا للبوصلة التاريخية الهادية ؛ فكانت أحداث سبتمبر التى أوقعتها فى مهب رياح العدوانية الأمريكية .

هذه القراءة العجلى والوصفية للتاريخ السياسى العربى والذى قصد العدل بغير حرية فانتهى إلى الاستبداد بغير عدل ، لا تقدم لنا إجابة بقدر ما تثير تساؤلاً جوهرياً ، وهو : لماذا كان تاريخنا على هذا النحو ؟ وهو ما يستلزم البحث عن جذور لهذه الحالة نابعة من خصوصية البيئة الجغرافية ، والتكوين الثقافى ، والمسار التاريخى العربى ، كان لها الدور الحاسم فى حفز ملمح الاستبداد لينتشر فى الثقافة السياسية العربية حتى فى لحظات صعودنا الحضارى ، ثم ليدفعها هو نفسه إلى هوة الهبوط الحضارى

فيما بعد لحظة الانتقال المفصلى من الرؤية الكلاسيكية للوجود حيث كان الاستبداد يشكل بنية شبه تاريخية ، إلى الرؤية الحديثة للوجود والتى أصبح الاستبداد خلالها فضيحة تاريخية فسادت حالة من الارتبـاك أوالتلفيـق فى الفكر السياسى العربى. وفى هذا السياق نتوقف سريعًا عند أربعة دوافع / عوامل أساسية :

الدافع الأول : بيئى يتعلق بالطبيعة الصحراوية للامتداد العربى على اتساعه وما توحى به هذه الطبيعة المنسابة بلا قيود والمتصلة بلا عوائق من إحساس بواحدية الكل وشمولية التركيب ما يجبُّ الحاجة إلى التجزىء أو التحليل حيث لا تعقيد وإنما بساطة فطرية ربما كانت هى الدافع الأول لسرعة اجتياح الإسلام للأرض العربية على العكس من المسيحية مثلاً التى تتسم عقيدتها بنوع من التعقيد ، واليهودية التى تتسم بالانغـلاق ، فكلتـاهمـا إذن تغيب عنـها البسـاطة الفطرية ، الأمـر الذى أعجـزها عن التغلغل فى الأرض العربيـة بعكس الإسـلام حيث عقيـدة التوحيـد بالغـة الوضـوح والشفافية ، وحيث العلاقة بين الذات الإنسانية والكون تقوم على التوحيد المطلق لله ، والتسخير المطلق للكون ، واستخلاف الإنسان .

وربما ضاعف من تأثير هذا العامل البيئى "الأزلى" الغياب العربى "الحديث" عن حركة الكشوف الجغرافية التى مثلت اندفاعة الإنسان الغربى لتحطيم قيود الجغرافيا ومن ثم صـورة العـالم القـديم ، وهو الأمـر الذى منحـه الشـعـور بالثقة فى قدرتـه على تكسير قيود التاريخ نفسه .. أى أبنيته وتقاليده ورموزه وإلهاماته والتى كان من بينها ، بل وعلى رأسـها ، فكرة "الحـاكم الإله" صـاحب الحق المقدس فى حكم الشـعـوب عبـر النماذج الأبوية فى التاريخ المصرى القديم ، والحاكم المؤلَّه عبر النموذج البطريركى فى التاريخ الغربى الوسيط أو صـاحب الحق التـاريخى التقليدى/العائلى/القبلى فى هذا الحكم حسب السياق العربى ؛ ذلك أن غياب العرب عن هذه الحركة ، ومن ثم بقاءهم فى أسر صـورة العـالم القـديم ، قد أبقـاهم على نحـو مـا فى أسـر أبنيتـه ورمـوزه وأفكاره والتى كـانَ فى قلبـهـا الأبنيـة والأفكار السيـاسـيـة القـائمـة على الواحـدية الإدمـاجيـه والتقليدية : الملك ، العائلة ، القبيلة ، والتى لم يستطع الوعى العربى التخلص منها أو الشروع فى الخروج عليها بمطلع العصر الحديث مثلما فعل الوعى الغربى المعاصر .

ثانياً : عامل فكرى جوهره غياب نظرية سياسية للحكم فى الإسلام تقوم على الرقابة والتوازن والسلطة والمسئولية بالمعنى الحديث لدى الفقة الإسلامى الذى توقفت عملية تشكيله التاريخى تحت دعوى إغلاق باب الاجتهاد قبل قرون عديدة من بروز صورة الدولة القومية الحديثة فى التاريخ الإنسانى ، وهو البروز الذى كان يتطلب لمواجهته فقهاً سياسياً حديثاً تماماً بديلاً للفقة القديم الذى تشكل حول مفهوم الجماعة المسلمة وليس مفهوم الدولة بما يتضمنه ذلك من إعلاء لقيم العدل والمصلحة على قيمة الحرية الفردية والصراع الطبقى وغيرها من المفاهيم التى تستند إلى الثقافة السياسية الحديثة ؛ ذلك أن الدولة لا توجد أبداً فى الفقة السياسى الإسلامى الذى جاء لينظر إلى الجماعة المسلمة الممتدة حسب امتداد الجغرافيا ، والتى تتوقف فقط عندما تصطدم بالآخر غير المسلم ، وحتى التعبيرات الأولية والوسيطة للدولة من الولاية والإمارة والسلطنة فهى قد وجدت واقعياً فى التاريخ الإسلامى تحت ضغط الجغرافيا دون أن توجد نظرياً فى الفكر السياسى الذى تطور تحقيقاً لمصلحة الجماعة المسلمة فى إطار الخلافة الإمبراطورية .

وفى هذا السياق اكتسبت عملية تشكيل الدولة فى صورتها الأولية دلالة سلبية لأنها مثلت حسب هذا الفكر عمليات انشطارية للدولة الإسلامية الأم تم اللجوء إليها أحياناً ، والاضطرار إلى الاعتراف بها أحايين ؛ إما تحت وطأة الجغرافيا نتيجة لتباعد المسافات وتباين الظروف ، وإما تحت وطأة الصراع السياسى الذى أدى إلى انقسامات وانشطارات عديدة للأطراف عن المراكز السياسية والحضارية حول دمشق وبغداد والقاهرة على وجة الخصوص. فنحو عام ٣٣٢هـ وفى بداية القرن الرابع الهجرى ومنتصف القرن العاشر الميلادى لم يكن تحت السيطرة المباشرة لخليفة بغداد المتقى بالله إبراهيم بن المقتدر سوى منطقة بغداد نفسها حيث كانت هناك وفى نهاية العصر العباسى الأول عدة دول/أقاليم آخذه فى الصعود وتحقيق استقلالها الرسمى أو الفعلى كالإخشيدية فى مصر والشام ، والفاطمية فى المغرب وشمال إفريقيا ثم فى مصر بعد وقت غير طويل ، والبويهية فى فارس ، بينما كانت الأندلس فى يد عبد الرحمن الناصر ، والسامانية فى خراسان ودولة القرامطة فى البحرين وفى اليمامة .

وفى الوقت الذى حدثت فيه هذه الانشطارات الواقعية والذى كان بحاجة إلى فقة جديد يواكبها وينظر إليها فإن الذى حدث كان تطورا نقيضاً تم بمقتضاه إغلاق باب الاجتهاد نتيجة لتراجع روح الإسلام السمحة التى جسدتها الثقافة الإسلامية المركزية فى البدايات أمام الثقافات المحلية للأقاليم التى كانت بالطبع متمايزة بين ثراء الحضارات القديمة كمصر وفارس ، وفقر الصحراء كاليمامة والبحرين ، ولذلك فإن المتأمل لهذا التطور يمكنه القول بأن باب الاجتهاد قد أغلق فى الوقت الخطأ تماماً وفى اللحظة نفسها التى كانت تستلزم جهداً إبداعيًا يبتكر التشريع وبخاصة السياسى بشكل مباشر دون مرور أو توقف عند الفقة السياسى القديم والمتواتر ، وذلك لأن العامل الذى كان يتطلب هذه الابتكارية "انشطار الاقاليم عن المركز" هو ذاته الذى كبح الثقافة الإسلامية المركزية المشبعة بروح التسامح أمام ثقافات إقليمية مشبعه بروح الاستبداد فى أغلب الأحوال فكانت النتيجة النهائية هى غياب الفكر السياسى الذى ينظر إلى الدولة الإقليمية ثم القومية حول ثوابت الفردية والحرية والطبقية والمسئولية والرقابة وترسيخ الفكر السياسى التقليدى الباحث فقط فى شروط البيعة ومواصفات الإمامة والذى يفترض استمرار هيمنة روح الجماعة المسلمة الموحدة على كافة التناقضات الاجتماعية والطبقية والنفسية الناجمة عن الجغرافيا السياسية للعالم الحديث .

ثالثًا : عامل نفسى وشخصى يتمثل فى استمرارية التطلع إلى الدور الفردى السامى الذى لعبه الرسول الكريم (ﷺ) فى التاريخ العربى "الإسلامى" كمؤسس للدولة فضلاً عن كونه صاحب الدعوة التى مثلت عقيدة وروح هذه الدولة ، وهو دور معقد ومركب لم يضطلع به أى إنسان آخر على الإطلاق أتاح للرسول مكانة سامقة تعلو على المساءلة أو الحساب ؛ فهو الذى لا ينطق عن الهوى ، وهو الذى يوحى إليه ، وفى الوقت نفسه هو القائد العسكرى ، والزعيم السياسى . وفى أعقاب وفاة الرسول (ﷺ) اتجهت الأعناق ، بعد زوال صدمة المفاجأة التى لم يتصورها البعض والتى صدرت عن رؤية مشبعة بالتقديس لشخص الرسول أساساً ، باحثة عمن يشغل المكانة السياسية التى خلت بوفاته ، وجاء الخلفاء الراشدون الذين ما لبثوا أن أمنوا للرعية جانب العدل والرشادة كأسانيد شرعية لممارسة المكون السياسى لهذا الدور الكبير ، فضلاً عن

خضوعهم لمقتضيات الشورى فى تأسيسه ابتداءً كما بدا ذلك من ملابسات تولية الخلفاء وخطبهم بعد البيعة العامة بدرجة أو بأخرى . وعلى العكس كان افتقاد من خلفوهم بعد العصر الأول لأهلية هذا الدور فى شقه السياسى والدينى ، بل والإنسانى ، رغم الدور المهم الذى لعبوه فى توسيع رقعة الخلافة وبسط هيمنة الأمة على رقعة جغرافية متزايدة باستمرار ، مدعاة للراغبين فى فرض فرديتهم على كيان الأمة بدعوى المصلحة فى أهمية تأسيس الإمامة ، وفى ظل صمت مجتمعى خانع عن المطالبة بالشورى بَطَنَ فى العقل السياسى العربى حتى وجد تنظيراً تبريرياً له فى مقولة الإمام ابن تيميه " ستون عاماً من سلطان جائر خير من ليلة بلا سلطان " .

وإذا كان العاملان الأولان قد دفعا فى اتجاة الفردية ثم الاستبداد ، فإن العامل الثالث وحدة ربما دفع نحو آفة أخرى خطيرة كرست الخنوع المجتمعى ، وهى شخصنه القيم والمعايير السلوكية عن طريق تجسيدها فى صورة أشخاص ، فضلاً عن حالتها المعيارية المجردة التى تكتفى بها ثقافات أخرى ، وجوهر الفكرة أنه قد رسخ فى العقل العربى المسلم أن المثل الأعلى المنشود والمفترض أنه مثل أعلى مجرد إنما هو شخص وُجد تاريخيًا بالفعل وعاش بين الناس فى الماضى ، ولذا فعلى الجميع أن يتمثلوه ، فإذا ما فشل هؤلاء "المعاصرون" فى تمثله اعتبروا ذلك تدنيًا مرفوضًا منهم دفع غالبيتهم إلى ادعاء صورته فى الظاهر وإنكارها فى الخفاء حتى لو كان هذا الادعاء محمَّلاً بالتزامات وتكاليف تُعَدُّ من النوافل وليست مفروضة عليهم .

وفى مقابل ما تؤدى إليه تجريدية القيم والمعايير واقتصارها على مؤشرات للطيب والخبيث والصالح والضار تاركة الفرد يصيب منها قدر استطاعته الكامنة فى تكوينه الذاتى ثم محاسبته دون خشية الحكم المسبق بالتدنى ، من شجاعة اختيار فردية على المستوى الإنسانى ، ومصارحة سياسية عامة على المستوى المجتمعى ، فإن تجسيد هذه القيم والمعايير فى الثقافة العربية الإسلامية فى شخص الرسول الكريم (ﷺ) ابتداءً ثم صحبه الراشدين من بعده عن حق قد دفع نفراً كثيراً بعد ذلك وبالباطل إلى محاولة ترويج صور مشابهة ادعوا سموها على المساءلة لأغراض فى أنفسهم ، ما أدى إلى التباس فى الثقافة السياسية العربية حيث ساد النفاق السياسى بدافع التطهر

كما ساد النفاق الاجتماعى بدافع التسامى على صور البشر القابلة للخطأ كما هى راغبة فى الصواب والتى تختلف عن صور الأنبياء المعصومين فى الحقيقة .

ومن يتأمل الحياة السياسية العربية يلحظ أمرًا مهمًا يمتد إلى الحياة الاجتماعية ، إذ لا يصادفه أبدًا شخص يعترف بأنه قد أخطأ فى قرار أو رأى ما، وسواء كان الشخص مثقفًا أو حاكمًا تراه يكتب سيرته الذاتية بروح تطهرية تعلو على القدرة الإنسانية وعلى النقيض من المثقف أو الحاكم الغربى الذى قد يفضح نفسه أحيانًا بذكر أشياء شائنة لا تكاد تهمُّ أحدا من الناس سوى أسرته مثلاً رغبة منه فى كشف الحقيقة ، كما لا يجد حزبًا سياسيًا يعترف بفشله ولو لمرة واحدة فى تطبيق سياسة ما أو بعجزه عن تحقيق إنجاز معين على منوال ما تعترف الأحزاب الليبرالية هناك بفشلها فتتغير من قياداتها وسياساتها نحو الأصلح ، بل وحتى الأمم تعترف بأخطائها فى حق الأمم الأخرى أو حتى فى حق نفسها ؛ فاليابان مثلاً اعترفت بمظالمها الفاحشة للشعوب الآسيوية المحيطة بها خصوصًا الصينيين فى أثناء حروب بداية القرن العشرين وحتى منتصفه ، فهكذا تعترف الأمم والأحزاب والأفراد لا من أجل فضح الذات ولكن كضرورة للتصحيح لا بد وأن تبدأ بنقد الذات على سبيل تجاوز الواقع إلى مستقبل أفضل، فعندما اعترفت اليابان بمظالمها للآسيويين واعتذرت عنها كسبت صداقتهم وحسنت من علاقتها معهم فصاروا مجالاً حيويًا لها ، وعلى العكس فإن استمرار النظام العراقى فى الدفاع عن قرار غزو الكويت قد عطل قدرته على التصالح مع المحيط العربى ، وحال دون خروجه من أزمة الحصار والعزل الدوليين ، ما سهل فى النهاية وقوعه فى أسر العدوانية الأمريكية التى أقدمت على احتلاله بذرائع جوفاء .

رابعًا : عامل تاريخى/فلسفى يتعلق بعجز الثقافة العربية الأم عن تحقيق القطيعة المعرفية مع بنية العصر الوسيط ومن ثم عن الولوج إلى فضاء الروح الحديثة وطرح أسئلة جذرية على وجودها السياسى والحضارى ، ولعلها تأخرت فى ذلك ولم تكمله بعد أو تلبِّ مقتضياته . وقد نجم هذا العجز عن الإشكالية التى سار إليها العقل العربى المسلم تباعًا وربما دون وعى منه ، وهى الخلط بين واحدية المسبب أى توحيد الله عز وجل ، وواحدية الأسباب التى هى بطبيعتها متعددة وكامنة فى الأشياء بين أيدينا

وفى عناصر الطبيعة من حولنا كما تقضى سنة الكون وفطرة الخلق ، فلقد أدت هذه الإشكالية إلى أن يصبح الله وحدة هو العلة "المباشرة" الدائمة أيضاً وليس "المطلقة" فقط ، خلف جميع الظواهر الواقعية ، والسبب الوحيد لجميع المشاهد الحياتية العادية والاستثنائية فى الوقت ذاته ، فهطول المطر فى الأجواء المطيرة أمر طبيعى تقتضيه سنة الكون التى صاغها الله وقررها ، وعلى المنوال نفسه يأتى الجفاف الذى قد يصيب هذه الأجواء.. هكذا دون تساؤل عن السبب المباشر لهذا الجفاف الذى يقرره الله - بحق وبمشيئته العليا - ولكن من خلال سببية كونية تكمن فى تحولات المناخ مثلاً أو زحف التصحر أو غيرها من الأسباب التى تحتاج إلى تأمل وبحث وجهد إنسانى للإحاطة بها دونما افتئات على إرادة الخالق فى تقديرها. ولقد أدت هذه الإشكالية إلى تواكلية عقلية كبحت الوعى المسلم عن التساؤلات الجدلية حول علل الحياة المباشرة .

ويترتب على ذلك أن مفهوم السببية يكاد لا يبدو صريحًا فى الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة إلا لدى ابن رشد بينما يغيب تمامًا لدى الغزالى والأشاعرة ، ويتبدى فى مسميات أخرى وعلى استحياء لدى المعتزلة . ومع خفوت مفهوم السببية يكاد يختفى مفهوم آخر هو العلة المباشرة لصالح الحضور السافر للعلة النهائية ، أو الأولى التى هى الله دائمًا فى الفكر الإسلامى كما فى كل فكر دينى حيث تزدهر المناهج الحدسية والتأويلية الصورية والمنطقية السابقة على منهاجية التجريب والتى دشنت لعصر العلم الحديث ولحضور نسق الطبيعة فى قلب النسق المعرفى الواسع ومعه أدواته ومناهجه التى يقع مفهوم السببية فى قلبها . ومن ثم فإن ما كان نقصاً عادياً فى الثقافة العربية فى العصر الوسيط تحول إلى خللٍ خطيرٍ فيها مع مطلع العصر الحديث وهيمنة معارفه ومناهجه التى مكنت العقل الغربى من طرح أسئلة جذرية على تاريخه كان فى قلبها السؤال المهم حول تنظيم المجتمع وإدراك العالم السياسى والذى قاد بعد ذلك إلى تكسير البنية السياسية القائمة على الإقطاع والتى فرضها النبلاء بمساندة الكنيسة ادعاءً بالحق الإلهى المقدس فى حكم الشعوب ، ثم الانطلاق إلى فضاء سياسى جديد زاخر بوعود الحرية الفردية والديمقراطية السياسية ، وذلك على العكس من العقل العربى الذى لم يُحدِث القطعية ، ولم يطرح أسئلته الجذرية فبقيت

أنماط التنظيم الاجتماعى والسياسى القائمة لديه على حالتها الأحادية والشخصانية ، حيث الحاكم هنا ، وعند ما يتوقف الناس عن التساؤل : كيف، ولماذا يحكم وبأى شروط وحسب أى شرعية ؟ يصبح هو العلة السياسية الأولى التى تعلو القواعد والمعايير ولا تخضع لها ، وهذا هو جوهر الشخصانية .

ففى مصر مثلاً ، وهى أعرق المجتمعات العربية وأسبقها إلى التحديث ، لم تكن هناك ، ربما حتى بداية القرن التاسع عشر ، حركة تنوير بالمعنى الكلاسيكى إذ لم تكن هناك حركة علمية جديدة ، ولا منهاجية تفكير جديدة تطرح أسئلتها على الواقع بشكل جدى يثير التأمل ويحقق هدف المراجعة والتغيير ، ولم تعد الحركة الفكرية الناشطة نوعًا فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر على أهميتها ، سوى حركة داخل نفس النمط الفكرى السائد والذى يقدم منتجاته فى ضوء الحدس والتأويل للمنتجات الفكرية القديمة التى تستند إلى السلطة المعرفية للدين وعلم الكلام وليس الفلسفة أو العلم الحديث ، ولذا لم تكن هناك قدرة حقيقية لدى هذه الحركة على نقد الواقع ولا على طرح خطاب جديد أو حديث ، وهو ما ترتب عليه حالة "الانقطاع" أو القابلية الشديدة للتغير الجذرى فى الأبنية التاريخية للمرحلة الحديثة والناجمة بدورها عن ضعف قدرة الثقافة / الأبنية السائدة على تشكيل حامل اجتماعى تاريخى يرسخ لنفسه ككتلة لها مكتسبات بسياسية ورؤية ثقافية ونماذج تنظيمية وطرائق فى الحياة تميزها وتمثل لها نوعًا من الاستمرارية المجتمعية تدفعها للقتال من أجل الحفاظ عليها مثلما فعل النبلاء فى التاريخ الأوربى الوسيط عبر تركيبة الإقطاع بإلهاماته العرقية والدينية أو البرجوازية فى التاريخ الأوربى الحديث عبر التركيبة الرأسمالية بإلهاماتها فى الدولة القومية واقتصاد السوق ثم الديمقراطية ، أو حتى الطبقة الإصلاحية اليابانية فى العصر الميجى نهاية القرن التاسع عشر ، حيث تأخرت فى مصر عملية تشكيل هذه الكتلة ولم تظهر بها طبقة وسطى حقيقية إلا فى النصف الثانى من القرن العشرين نتيجة للهيمنة الرعوية التاريخية على المجتمع المصرى ، ولذا بقيت هناك الفرصة متاحة لكل حاكم ليعيد على نحو مستمر أو متتابع تشكيل المجتمع من جديد وبشكل جذرى دون أن يجد ممانعة من كتلة سابقة مستقرة ، فكان نمط الانقطاع هو المهيمن على الثقافة المصرية حتى منتصف

القرن العشرين حيث تعددت تجارب الحكم ، وربما مشروعات النهوض والتحديث التى آلت جميعها إلى الفشل لأنها استندت فى النهاية إلى نموذج تقليدى فى العلم "الصورى المنطقى" ونمط تقليدى فى الإنتاج "الزراعى" ومن ثم نظام اقتصادى اجتماعى تقليدى وشبه إقطاعى ، وذلك بغض النظر عن تباين النظام السياسى شكلاً :

– بين محمد على باشا صاحب أول مشروعات النهوض فى العصر الحديث والذى أخذ إلهامه الحقيقى من السلطنة العثمانية رغم محاولته تحديها بتوظيف المنتج التكنولوجى الغربى على أرضية اجتماعية وسياسية رعوية ذات إلهام عثمانى وبإرادة فردية أعوزها الإطار التنويرى ، ولذلك اقتصرت عملية التحديث على قطاعات خاصة فى المجتمع ترتبط بأهدافها وإلهاماتها أهمها الجيش الذى مثل الحامل الاجتماعى التاريخى الحقيقى لهذه التجربة ، ولذلك فقد تراجعت التجربة التحديثية ثم أخفقت أمام الضغوط الأوربية على الجيش المصرى ، ثم بوفاة محمد على نفسه .

– ونظام ثورة ١٩١٩ ودستور ١٩٢٣ الوفدى ذى الإلهام الليبرالى فى الربع الثانى من القرن العشرين والذى شهدت مصر فى ظله حركة تنويرية جديرة بالاهتمام حاولت عبر رموزها الكبرى التى راوحت بين إسماعيل مظهر وشبلى شميل وسلامة موسى ، وأحمد لطفى السيد ومحمد حسين هيكل وطه حسين وعلى عبد الرازق مروراً بالعقاد وأحمد أمين ومصطفى عبد الرازق وتوفيق الحكيم ، أن تطرح أسئلتها على الواقع بشكل جدى ، ولكنها واجهت مشكلتين أساسيتين : أولاهما هى استمرار افتقارها للمكون العلمى التجريبى كقاعدة صارت هى الأهم فى البنيه التاريخية للمجتمع الحديث . وثانيتهما هى حالة الضعف السياسى للبلاد بعد وقوعها فريسة للاحتلال البريطانى ، ولذا كان الأفق السياسى لأسئلة التنوير هذه محدوداً وربما مسدوداً موقوفا على الإرادة الاستعمارية الضاغطة فى النهاية ، ولذا اتخذت هذه الحركة ، ربما مضطرة ، طابعًا فوقيًا على نحو لم يمكنها من المساس بالجسد الاجتماعى المصرى الوطنى عند القاعدة ، أو بالأدق حرث وتقليب التربة المصرية الرعوية فى الجوهر ، ولذا ظلت أقرب إلى كونها حقبة استثنائية لا تاريخية ، ولعل

كتابَىْ على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم " الصادر عام ١٩٢٥م ، وطه حسين "فى الشعر الجاهلى" الصادر عام ١٩٢٦م وما لاقياه من منع ومصادرة كانا دليلين على عدم نضج الليبرالية المصرية ، ونحالة الأساس التنويرى الذى قامت عليه ولدرجة العجز عن حسم قضية رئيسية مثل العلاقة بين الدين والسياسة والتى نعلم جميعًا أنها السر الأكبر فى احتقان المجتمع السياسى المصرى حتى الآن .

ومن هنا يمكن القول بأن اللحظة التاريخية المصرية التى شهدت سلطة سياسية قادرة على الفعل فى زمن محمد على أعوزها الإطار المعرفى والتنويرى القادر على إلهامها المستمر، وعندما بدأ هذا الإطار فى التشكل كانت الإرادة السياسية قد غابت ، ذلك أن حركة التنوير المصرية قد تأخرت نحو القرنين ، ولو أنها سبقت تجربة محمد على لكان لها ، ولِمصر فى التاريخ ، ربما شأن آخر .

وهكذا فإن الثقافة السياسية العربية قد وصلت إلى القرن العشرين مرهقة وقابلة لنموذج المستبد العادل الذى دعا إليه الإمام محمد عبده ، متنازلا عن الحرية طلبًا للعدل ، ولكن المشكلة الحقيقية أن التاريخ كله لم يشهد ذلك المستبد العادل إلا نادراً ، فمع الاستبداد تنمو المظالم وتتكاثر ، وهنا تكمن المفارقة التى تفسر ولا تبرر كيف أمكن للخليفة معاوية أن ينجز مصلحة الأمة بالاستبداد فى بداية تاريخها ، وكيف أوقعها صدام حسين فريسة للأمم من حولها بهذا الاستبداد نفسه فى حاضر تاريخها . إنها حقائق العالم والتاريخ قد تغيرت بنضوج وفعل فكرة الحرية.

وفى هذا السياق يمكن تلمُّس مرحلة جديدة "رابعة" فى علاقة الثقافة/المجتمعات العربية بقضية الديمقراطية هى أشبه بالمخاض المتعثر المحكوم بحزمة من المتناقضات والضغوط التى تعكسها حقيقتان شاخصتان ربما كانتا الأقدر على وصف المشهد الديمقراطى العربى منذ تسعينيات القرن العشرين :

أولاهما : كونها ، أى الديمقراطية ، لم تمثل يومًا ، حتى الآن على الأقل ، مطلبًا ملحًّا بالفعل على أجندة النظام العربى بمعنى أنها لم تتحول بعدُ همًّا حقيقيا وانشغالاً أساسيا لديه .

وثانيتهما : كونها صارت أكثر الشعارات رواجًا سواء فى ساحة المطالب الشعبية التى ترددها دون إصرار حقيقى عليها ، أو فى ساحة الخطابات النخبوية الثقافية التى تدعو إليها ، أو حتى فى ساحة النظم الرسمية التى تراوغ حولها بينما تصر على تجاوزها .

ولعل تفسير ذلك يكمن فى نمط التفاعل غير المتجانس أو المتسق بين مجموعتين رئيسيتين من العوامل ، أو بين العناصر المختلفة التى تشكل أو تدخل فى إطار كل مجموعة منهما :

المجموعة الأولى تتعلق بالعوامل الخارجية التى أفرزتها المتغيرات الدولية الفكرية والسياسية منذ التسعينيات . فعلى الصعيد الفكرى كانت هناك ضغوط الموجة الديمقراطية الثالثة التى أتت فى سياق عملية الانكشاف العالمى التى صاحبت ثورة الاتصالات والتى تولَّد عنها زخم هائل خلف منظومة الفلسفة الحقوقية وعلى رأسها الديمقراطية . وعلى الصعيد السياسى طفرت التحولات الدولية بالولايات المتحدة وأوربا الغربية نحو الانفراد بقمة النظام الدولى مع ما صاحب ذلك من طفرة لجماع القيم الغربية وعلى رأسها الديمقراطية .

وبينما وجدت هذه التأثيرات طريقها المباشر إلى العقل السياسى العربى لتطلق مدًّا لا مسبوقًا نحو الديمقراطية التى باتت مطروحة على نسق تفكيره بإلحاح ، فإنها لم تنفذ بالقدر ذاته إلى النظام العربى طوال التسعينيات نتيجة لبروز تيار العالمية الإسلامية وتصاعد حركات العنف المصاحبة له على الساحة العربية خصوصاً بعد حرب الخليج الأولى "تحرير الكويت" حيث برز الطرح الإسلامى للديمقراطية وجوهره مفهوم الشورى الذى يجسد فى الحقيقة مفهومًا قيمياً مغايراً إلى حد كبير يركز على العدل أولاً ، وغياب الاستبداد المطلق ثانيا ، ويؤكد على الرشادة والاستقامة ثالثًا ، ويعول على الضمير الفردى للحاكم رابعًا ، وجميعها قيم قد تصيب مضامين ديمقراطية ، ولكن المرجعية الفلسفية لها مختلفة تمامًا . كما أن التوظيف الذرائعى لقيمة الديمقراطية لدى الولايات المتحدة لم يسمح لها بممارسة ضغوط حقيقية على الأنظمة العربية المتحالفة

معها للتسامح مع المجتمعات المدنية الخاضعة حتى لا يشكل هذا التسامح قيداً عليها فى مواجهتها للعنف الإسلامى من ناحية ، وحتى لا تسمح آليات هذا التسامح الديمقراطى بصعود تيارات إسلامية من ناحية أخرى كما حدث فى الجزائر .

أما مجموعة العوامل الثانية فهى تلك الداخلية المتنامية فى التكوين القطرى للدولة العربية ، وقد شكلت فى بعض عناصرها تأثيراً إيجابياً حافزاً وخصوصاً على أصعدة عمليات النمو ، والتكيف للمجتمعات العربية المعاصرة ، فضلاً عن التعقيد المتزايد للهياكل الاقتصادية والاجتماعية العربية مع التزايد الطفيف فى عمليات التصنيع ، وتزايد دور قطاع الخدمات فى الاقتصادات العربية ، وتنامى الطبقة الوسطى كمِّيًّا كشريحة اجتماعية تضم كثيراً من الفئات الطامحة نحو ممارسة قيم حرية الفكر والتعبير ، وبالتالى تزايد الاهتمام والإحساس بالنزعة الفردية وضرورة احترام حقوق الإنسان .

وفى المقابل ثمة عناصر اتجاه سلبى تأتى مشكلة الأقليات على رأسها إذ تمثل أهم القيود المعوقة للتطور الديمقراطى العربى ، "فالخريطة الإثنية العربية على صعيد اللغة تضم نحو ١٣٪ من مجموع سكان الوطن العربى ، وهم الأكراد والأرمن والآراميون والسريان والشركس والتركمان والأتراك والإيرانيون واليهود والزنوج والنوبيون والبربر . وعلى الصعيد الدينى تشمل نحو ٢٠ مليوناً بنسبة ٩٪ من جملة السكان ، والفئة الثانية هم اليهود الربانيون ، والأرثوزكس ، واليهود القرائيون – والساديون ، ثم الديانات التوفيقية غير السماوية الصابئه واليزيدية والبهائية ، ثم الديانات القبلية الزنجيه[٦] .

ولا شك أن الخريطة الإثنية العربية تثير بهذا الشكل قدراً هاماً من التوترات على الساحة العربية وتخلق مزيداً من الهموم خصوصاً فى السودان ولبنان والعراق ، ولذا كان من الصعب على الفكر السياسى العربى تجاهل تلك القضية والعبور عليها دون التوقف أمامها لأنها تثير أزمة بناء الدولة الحديثة وتشير إلى تعثر وفشل القطرية فى صياغة مقبولة للهوية تأخذ فى الحسبان التعددية الدينية والثقافية حيث توجد . كما تنطوى على الفشل فى تقديم صياغة مقبولة لمسالك الوصول إلى السلطة وكيفية إشراك

الجماعات الإثنية الأخرى فيها بصورة متكافئة ، وهذا وذاك فى النهاية هما تجسيد لتعثر عملية الدمج السياسية أفقيًا وعموديًا للجماعة الإثنية فى المجرى الرئيسى للمجتمع والدولة(٧). ويمكن القول بأن هذه المعضلة هى المسئولة عن تأزم العلاقة بين الأنظمة الحاكمة وشعوبها بما يجعل من علاجها ليس فقط وسيلة لدعم السلم الداخلى فى هذا المجتمعات بين الأقليات والأغلبيات بل هى بنفس القدر من أجل تكريس الشرعية لدى الأنظمة الحاكمة .

وفى جميع الأحوال تظل المسألة الكبرى المطروحة على إشكالية الانتقال العربى نحو الديمقراطية هى معرفة كيفية تحويل هذا التوجة الديمقراطى الظرفى أو المفروض بسبب الظروف على النخبات الحاكمة إلى اختيار واعٍ قائم على بلورة خيارات اقتصادية وسياسية واجتماعية قوية ومتماسكة . وفى هذا المجال ترد مسائل عديدة يتوقف التقدم نحو الديمقراطية فى الوطن العربى على إيجاد الحلول العملية السريعة لها ، بعضها يتعلق بالتحول الداخلى وتوازنات السلطة الاجتماعية والسياسية لكل قطر ، وبعضها يتعلق بالتحولات الإقليمية وتبديل الموقع العام الذى يحتله الوطن العربى ككل فى ساحة التوزيع العالمى للقوى المادية والاقتصادية والثقافية(٨) .

وإزاء هذا التحدى يطرح الفكر السياسى العربى ثلاثة بدائل تعمل كحزمة متكاملة لصياغة إطار عام يمنع المشكلة الإثنية من التفجر المسلح ، بل ويحتوى مثل هذه الانفجارات القائمة بالفعل ، وهذه البدائل تتمحور حول الديمقراطية والفيدرالية والمجتمع المدنى ، فمن شأن هذه المبادئ أن توازن بين حقوق الأغلبية وحقوق الأقليات سواء على مستوى القطر الواحد أو على مستوى الوطن العربى كله(٩)، إذ تقدَّم الديمقراطية أحيانا باعتبارها الحل الوحيد أو الأمثل لقضايا الأقليات فى الوطن العربى .

وبرغم ذلك بقى التأثير غير المتوازن بالنسبة إلى مجموعة العوامل الخارجية التى تميل بشدة إلى الضغط على الفكر السياسى العربى دون النظام العربى مانعًا للحضور الديمقراطى الفعال فى العالم العربى إجمالاً ، كما أن التأثير غير المتجانس أو المتناقض لمجموعة العوامل الداخلية لم يسمح بانطلاقة ديمقراطية حقيقية على المستوى القطرى العربى ، وإن خلق مطالب على هذا الصعيد لدى بعض البلدان لم يكتمل فى صورته النهائية بل يظل فى مرحلة التردد الفعلى .

ومع ميلاد الألفية الثالثة طفرت قضية الديمقراطية فى العالم العربى طفرة هائلة احتلت معها موقع الصدارة فى الأجندة الفكرية والسياسية للمنطقة ولكنها ، برغم ذلك ، تعيش لحظة "ملتبسة" هى أشبه باللحظة التى عاشها الفكر العربى فى مواجهة الحداثة قبل نحو القرنين والتى شهدت نزوعه إلى التلفيق فيما بعد وهو يسعى إلى التكيف مع منطقها وضغوطها . فقد استحالت الديمقراطية ، وبخاصة منذ أحداث ١١ سبتمبر واحتلال العراق ، حلاً سحرياً وطريقًا وحيداً للخلاص لدى تيار أساسى فى الوعى العربى المعاصر ، بينما ظلت مجرد آلية ضمن آليات النهوض الفكرى القومى العربى وأداة ضمن أدواته لدى تيار آخر فى الوعى العربى نفسه ، وهنا دار ولا يزال سجال مرير بين التيارين :

التيار الأول يمكن وصفه بـ "الواقعية البراجماتية" ، والديمقراطية لديه طريق وحيد للخلاص من المحنة العربية وإن جاءت فى ركاب الاحتلال . هذا التيار الذى يتزايد حضوره فى الساحة الفكرية والسياسية العربية منذ العدوان العراقى الغاشم على الكويت ، ويمكن وصله من زاوية نظر عملية وسياسية بالتيار الثقافى المتغرب فى الفكر العربى والذى كان دافقا أوائل القرن العشرين تحت مسمى "المعاصرة" قبل أن تتحطم موجاته على صخرة التيار التوفيقى الذى حكم الفكر العربى فى النصف الثانى للقرن العشرين .

أما التيار الثانى فيمكن تسميته بتيار "الواقعية التاريخية" ويمكن إسناده إلى التيار التوفيقى الذى حكم الفكر العربى فى النصف الثانى للقرن العشرين ، ويمكن أن ننسب ، بارتياح شديد ، إلى تلفيقاته النظرية ، وممارساته العملية ، وأزماته الواقعية ، صورة مجتمعاتنا العربية فى حقبة التحرر القومى والتى امتدت لنحو نصف القرن بين أربعينيات وتسعينيات القرن المنصرم ، وهو التيار الذى يحمل على عاتقه مهمة النهوض القومى عبر كل المداخل الممكنة وعلى رأسها الديمقراطية ، ولكنه يصر على أمرين أولهما أن الديمقراطية وحدها لا تفسر بسر المأزق العربى الشامل وخصوصاً فى العلاقة مع الولايات المتحدة والنظام العالمى الراهن ، وثانيهما أن حضورها لا يجب أن يكون على حساب التماسك القومى ولا يجب أن يكون ثمنًا لإعادة صب الكتلة العربية فى فضاءات مغايره تنال من هويتها القومية وسيادتها الإقليمية فى آن .

فى هذا السياق يتفق التيار الأول "الواقعية البراجماتية" مع المنظور الغربى/ الأمريكى الذى يرى فى الديمقراطية حلا سحريًا لكل أزمات المنطقة ومعضلات تفاعلها مع الغرب وخصوصًا على صعيدى الإرهاب والعنف السياسى أو الحرب ضد إسرائيل ، وهى رؤية تنهض على افتراضين منهجيين أساسيين يسعى التيار الثانى " الواقعية التاريخية " إلى تحديهما ونقض منطقهما الداخلى :

الافتراض الأول لدى التيار "البراجماتي" هو أن نشر الديمقراطية كفيل وحده بالقضاء على الإرهاب باعتبارها آلية لامتصاص التوتر داخل المجتمعات وتفعيل حيويتها السياسية بتجديد نخبها ونقد توجهاتها السابقة فى إدارة مجتمعاتها ومن ثم قد تكون قيدا على التطرف أو الإرهاب إذ تزيل أبرز دوافعه الداخلية التى تدفع به إلى مجابهة النظم الحاكمة نفسها . كما أنها تهيئ المناخ المناسب لطرح قضية تجديد الفكر الدينى حيث قامت بعض الهيئات التعليمية لدى بعض الدول العربية فعلا ، أو أنها بصدد القيام بحذف آيات قرآنية وأحاديث نبوية من المقررات الدراسية بغية إظهار وجة إسلامى متسامح مع الآخر "اليهود أو النصارى غالبًا" ، وهو الأمر الذى يقود – فى ظل أجواء سياسية مغلقة ودرجة شفافية متدنية وسلوكيات مهادنة مع الغرب وأمريكا بالذات – إلى إثارة الشكوك فى النوايا تجاه إسلامنا الحنيف ، وتحريض المؤمنين به ضد "الفجور العلمانى" إذ يؤدى الحذف والاختزال إلى نمو جدل قوى على أرضية دينية يزيد من شرعية التيار السلفى ، ويعمق درجة الاستقطاب الثقافى القائم لصالح التيارات المتطرفة وضد مسيرة الحداثة فى المجتمعات العربية ، ما يكسبه أرضًا جديدة فى الصراع على المستقبل العربى .

وهنا فإن التيار الثانى التاريخى يعتقد فى اختزالية هذا الافتراض ، فالديمقراطية قد تكون آلية لامتصاص التوتر داخل المجتمعات فعلاً ومن ثم إزالة الدوافع الداخلية الاقتصادية والسياسية للإرهاب ، ولكن القضاء على التطرف يستلزم فى الوقت نفسه غياب التهديدات الكبرى الأساسية للمجتمع من قبل المجتمعات الأخرى سواء فى وجوده المادى/السياسى والاقتصادى أو وجوده المعنوى : قيمه وإلهاماته ورموزه ، أو حتى فى مجاله الحيوى الجغرافى والاستيراتيجى والاقتصادى إذا تعرض لخطر مباشر أو تهديد عاجل يدفعه إلى العنف .

وهنا يتبدى الجهل الأمريكى الفاضح بروح الثقافة العربية ، وتاريخ المنطقة الحبلى دائمًا بتيارات باطنية عنيفة طالما انجرفت إلى العنف فى مواجهة التدخل الخارجى إلى درجة سوف تكون رادعة للولايات المتحدة عن حرية التصرف فى المنطقة حتى لو تنامى وجودها المباشر فيها والذى سوف يأخذ غالبًا شكلاً دفاعيًا عن كبريائها الذى يستنزفه الإرهاب تدريجيًا ، وليس شكلاً منظمًا يستطيع هيكلة النظم والأفكار فيها ، فالمستنقع الذى واجهته الولايات المتحدة فى فيتنام سوف يواجهها ليس من مقاومة وطنية منظمة فى جغرافيا محددة ، ولكن من منظمات الإسلام السياسى الأكثر راديكالية والتى سينمو عددها وتتسع قاعدتها وتتعمق عنفيتها تحت وطأة الحضور الأمريكى الضاغط والمباشر فى عموم المنطقة العربية وربما الهلال الإسلامى المحيط بها والممتد فى جنوب شرق أسيا حيث يوجد تنظيم أبو سياف بقيادة أبى بكر جانجالانى فى الفلبين ، وحركة جام الأصولية الانفصالية فى إندونيسيا ، والجماعة الإسلامية الإندونيسية المتهمة بتفجير جزيرة بالى ، ومن ثم تزداد دوافع الحضور وتتكرس التدخلية الأمريكية التى تستفز بدورها الحركات الراديكالية .. وهكذا فى حلقة مفرغة تقود إلى انغلاق المجتمعات العربية إذ تزيد من ركودها الاقتصادى وتبطئ تطورها السياسى وتدفع إلى تشظّى "تيار الوسط التاريخى العربى" الأكثر اعتدالا والقابل للحداثة بشرطَىّ الاستقلال والتدرج، وذلك بفعل عملية استقطاب سوف تتنامى على نحو أشد مما هو قائم بين نظم حكم أشد رجعية ومحافظة ، وتيارات عنف أصولى دينى أو قومى تعبر عن غضبها واحتجاجها على التدخل الأمريكى والقمع الإسرائيلى ، ما يعنى فى الحقيقة تأخير الديمقراطية وليس استعجالها ، وفى المقابل نمو الإرهاب عبر الاحتلال .

ومن ثم فإن استمرار تهديد المجتمعات العربية وجودًا وقيما ومصالح وخصوصًا فى العراق وفلسطين سيظل حافزًا لنمو العنف وتغذية الإرهاب كما هو حادث منذ سقوط بغداد فى اليمن والسعودية وغيرهما ، بل ومنذ احتلال القدس الشرقية عام ١٩٦٧م وفى أغلب المجتمعات العربية نَظرا إلى طبيعة الثقافة العربية المشبعة بالتيارات الباطنية العنيفة والتى يكشف منطق عملها تاريخيا عن استعداد مؤكد للتفجر فى مواجهة الخارج لا يفوقه سوى قدرتها على تحمل آلام الاستبداد فى الداخل .

كما أن ما حدث في سجون جوانتانامو وأبو غريب من انتهاك لآدمية وحقوق الإنسان العربي/المسلم ، وما جرى الكشف عنه مؤخراً في صيف عام ٢٠٠٥ وبواسطة صحف أمريكية من إهدار لقدسية القرآن وحرمته لدى كل مسلم إنما يمثل جرحًا معنوياً هائلاً للشخصية المسلمة، عربيـة كانت أو غير عربية، ومن ثم يحفز دوافع التطرف لدى الكثيرين من المعتدلين ، ويولِّد الرغبة في ممارسة الإرهاب كطريق وحيد للانعتاق من مظالم الغرب الأمريكي وإهاناته ، في ظل عجز النظم السياسية الحاكمة عن ممارسة خيار الحرب ضد "الظالمين" .

والافتراض الثاني لدى التيار البراجماتي هو أن الديمقـراطية تمثل قيداً مطلقًا على الحرب ، وهو الافتراض الذي يعتمد على الفكرة القائلة بأن الديمقراطية تجلب السلام ، وهي بدورها تستند إلى عدة تفسيرات[١٠] :

أولها أن الشعوب تميل بشكل طبيعي إلى السلام ، على عكس قادتها الذين يكونون راغبين في الحرب . وحسب هيرودوت فإنه لا يوجد إنسان لديه أدنى قدر من العقل يفضل الحرب على السلام. وكان إيمانويل كانط يرى في مشروعه للسلام الدائم المنشور عام ١٧٩٥ أن مواطني البلدان الديمقراطية يكونون أكثر حذراً بخصوص احتمالات خوض حرب لأنهم يدركون أنهم سيدفعون ثمنها .

والحجة الثانية أصلها إيديولوجي – تاريخي، ففي كل حقبة انقسام أوربا بين الشرق والغرب كانت الكتلة الشيوعية تصور على أنها المعتدي الكامن ؛ وعليه فقد أقيمت رابطة بين طبيعة هذه المجتمعات غير الديمقراطية وطابعها العدواني . وعلى النقيض من ذلك كان العالم الغربي يقرن التمسك بالسلام بحرية التعبير التي يتمتع بها المواطنون .

ويأتي **التبرير الثالث** من المثال الذي يقدمه الغرب الأوربي ، فقد تخلصت شعوب أوربا الغربية من المواجهات العسكرية التي كانت مألوفة لديها بعد أن أصبحت تعيش في مجتمعات ديمقراطية مستقرة منذ أمد طويل . وقد تحدث خلافات بينها ولكن حلها لم يعد يتم باستخدام القوة ، وهذا هو المغزى الحقيقي للبناء الأوربي الذي أقامه جان مونيية .

ويرفض التيار التاريخى من الأصل افتراض أن نشر الديمقراطية كفيل بالقضاء على النزعة العسكرية أو الروح الحربية ، وذلك لأن الشعوب/الأمم الحرة تقبل بتضحيات الحرب ضد الآخرين ، ليس لأنها تريد ذلك ، ولكن لأنها تشعر بخطورة تهديدات الآخرين على نحو يفوق مخاطر الحرب نفسها.

وتشى الخبرة التاريخية بأن علاقة الديمقراطية بالعنف ليست خطية أو ذات بعد أحادى ، فحضور الديمقراطية قد يدفع بالقوة الفاشية إلى السلطة فتكون هى بذاتها مطيّة لنزعات العنف الفاشى كحالة النازى مثلاً الذى استطاع ركوب الديمقراطية بالتلاعب بالمشاعر القومية لأمة ذات تاريخ وحضارة وثقافة عميقة الجذور ولكنها وجدت نفسها مهزومة عسكريًا ومقهورة سياسيًا بمعاهدة فرساى التى شابها ظلم واضح كان مغذيا للعنصرية الألمانية التى وصلت مع النازى ودعايته إلى قمتها .

ولعل التاريخ الحقيقى أو الواقع الراهن يكذب أطروحة التوافق بين الديمقراطية والسلام(١١) .

فتاريخيا ومن بين ٤١٦ حربًا بين الدول تم إحصاؤها من ١٨١٦ وحتى ١٩٨٠ وقعت ١٢ حربًا فقط بين ديمقراطيات . والحرب الإنجليزية - الأمريكية فى ١٨١٢ نشبت بين الديمقراطيتين الوحيدتين فى العالم آنذاك . وفضلاً عن ذلك فقد شنت بلدان ديمقراطية الحرب العالمية الأولى إذ أن ألمانيا لم تكن أقل ديمقراطية فى ذلك الوقت من إنجلترا وفرنسا . وإذا كانت الديمقراطيات الأوربية قد تعرضت للعدوان فى الحرب العالمية الثانية والحرب الكورية ، فإنها لم تتردد فيما بعد فى أن تكون البادئة بالعدوان على غرار فرنسا وإنجلترا فى السويس عام ١٩٥٦ .

وواقعيًا فإن إسرائيل التى كثيراً ما تُصوَّر على أنها النظام الديمقراطى الوحيد فى الشرق الأوسط شنت حروب ١٩٥٦ و ١٩٦٧ و ١٩٨٢ ، كما أن الهند الديمقراطية هى التى هاجمت باكستان فى عام ١٩٧١م .

ولو تأملنا قليلاً خبرة الخمسين عامًا الماضية لوجدنا أن العدوان على اليابان إبان الحرب العالمية الثانية ، والحرب مع فيتنام لنحو خمسة عشر عامًا ، وحتى

احتلال العراق على تنوع الدوافع ، تمت جميعها فى ظل الديمقراطية الأمريكية نفسها ، ناهيك عن تدبير عشرات الانقلابات السياسية ، بينما لا نجد فى سجل الصين مثلاً فى الفترة نفسها أية حروب خارجية على رغم أزمتها المستحكمة مع تايوان ، ورغم نظامها السياسى المغلق !

وفى أعقاب الحرب الباردة تبدو الصورة أقل وضوحًا مما كانت عليه فى أى لحظة سابقة فى العصر الحديث ، ويبدو العالم ممزقًا بين توجُّهين فيما يخص الحرب : الأول أن حقبة الحروب الكبرى بين الدول كما رأيناها منذ القرن الثامن عشر وحتى العشرين قد انتهت . والثانى أن أشكالاً جديدة من الحرب تمثلت فى البلقان ووسط إفريقيا آخذه فى الانتشار(١٢) .

وفى المقابل قد يكون غياب الديمقراطية أحيانا مانعًا للحرب ، فالديكتاتورية لا تأخذ شكلاً واحداً فقط ، والديكتاتور لا يكون دائما هو الثورى المندفع إلى العنف والذى يستسهل قرار الحرب ويفرضه على مجتمعه كصدام حسين مثلاً ، بل يكون أحيانًا هو الرجل المحافظ الذى يقمع عن الحرب مجتمعًا يريدها حفاظًا على موقعه المهدد فى السلطة رغم كل التهديدات التى تثير الغليان لدى شعبه وتدفعه، لو امتلك القرار، إلى الحرب .

وتقدم شيلى فى ظل حكومة بينوشيه أبرز مثال على ذلك . ومع أن ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية اتخذتا مسلكًا عدوانيًا بشكل خاص إلا أنهما لم تتمكنا رغم جهودهما المكثفة من جر أسبانيا فرانكو معهما فظلت ملاذاً للسلام خلال الحرب العالمية الثانية . وهناك العديد من النظم الديكتاتورية فى إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية مسالمة تماماً عسكرياً . ولما كان العدو الداخلى ، أى المعارضون للنظام والديمقراطيون الشاغل الرئيسى للدكتاتوريين ويشكلون أخطر تهديد لهم ، فلم يكن من الممكن إطلاقًا التفرغ للعدو الخارجى(١٣) .

الحرب إذن ليست بالضرورة من صنع الدكتاتوريات ، بل بالأحرى من صنع البلدان الفقيرة ، فالثراء يقتل الرغبة الحربية بقدر أكبر من السهولة بالمقارنة مع الانتخابات ، فقد أصبحت الحرب ترفًا بالنسبة إلى البلدان الفقيرة والسعى إلى الحرب يتم عادة عندما

لا يكون هناك ما يمكن فقدانه ، كما أن أحدا لا يرتمى فى أحضان الثورة إذا كان ثريًا ، ؛ وعلى أى حال فإن أخطر النزاعات الجارية - ابتداء من يوجوسلافيا السابقة حتى الاتحاد السوفييتى السابق ومرورا برواندا - قامت بينما كانت هذه البلدان تشهد تدهور نصيب الفرد فى إجمالى دخلها القومى ، فعندما تخلد شياطين القومية إلى النوم يكون انخفاض الدخل خير ناقوس لإيقاظها(١٤) .

والمشكلة الكبرى التى يتحسب لها التيار التاريخى ، وتسقط من حسابات التيار البراجماتى هى أن منطق ديمقراطية الاحتلال يتزامن أو يبرر فى الحقيقة تغيراً جذرياً فى حدود وأبعاد العلاقة مع النظام الدولى الذى صار ضاغطًا ومقتحمًا لما يكاد يعتقده فراغًا عربيًا وخصوصًا من قبل الولايات المتحدة التى تمارس نوعًا من التجريب الاستيراتيجى فى الإقليم العربى تنامت حدوده على نحو جذرى فى العقد الراهن عن العقد الماضى . فمثلا كان خلاف بوش الأب مع العراق فى أزمة الخليج الأولى حول ممارسات النظام وسلوكه السياسى الذى بدا للكثيرين من العرب ، نُخَبًا ونظم حكم بل وجماهير ، غير عقلانى ويحتاج إلى ردع كان هو الدافع إلى التحالف العربى - الأمريكى الأول عام ١٩٩١ . وأما خلاف بوش الابن مع العراق فقد دار حول بنية النظام العراقى نفسة ، وعلى أرضية تساؤل مراوغ حول شرعية تأسيسه لا استقامة سياساته !

وهنا فإن النقلة تبدو هائلة إذ يصبح الوجود السياسى العربى كله موضع مساءلة وليس النظام العراقى البائد وحده، فالعالم العربى يمثل طيفا واسعا للاستبداد تميز فيه النظام العراقى فقط بغياب العقلانية وليس بغياب الديمقراطية ، ومن ثم فإن التحول من عقلانية الممارسة إلى شرعية التأسيس كمعيار للمحاكمة أو للمساءلة إنما يضع مجتمعاتنا تحت أقدام النزعة الإمبراطورية الأمريكية ويفرض علينا جميعًا تحولاً عميقًا موازيًا للتكيف مع شروط المحتل الأمريكى "التهادنية" وليس شروط العصر الراهن "الديمقراطية" حيث يقودنا العجز عن تنمية الذات إلى التخلى عنها دفعة واحدة على نحو يقينا ألم الموت البطىء والإحباط النفسى المستمر ويمنحنا مزية الموت الرحيم تفضيلاً لحكم استعمارى يتصور البعض أنه فى زمن ما بعد الحداثة والعولمة الأمريكية ربما يكون أخف وطأة وأكثر عدلاً مما كان فى زمن الحداثة والمركزية الأوربية .

غير أن الذين يبحثون عن الموت الرحيم ويهللون للحضور الأمريكى إنما يجهلون درس التاريخ القديم منه والحديث ، فكما أنه لم يوجد بعدُ ذلك المستبد العادل الذى بحث عنه الشيخ محمد عبده ، فلن يوجد ذلك المحتل الديمقراطى النازع إلى تحرير فرائسه بمنحها سر العصر ، فالأغلب أنه سوف يراوغ بالديمقراطية ضد نهوضها ، وأنه سوف يكرس بالتهادنية لخضوعها ، ولذا فإن الجيل العربى الذى عانى طويلاً من الاستبداد فى ظل الاستقلال القومى قد يخلفه جيل آخر يعانى الاستبداد أيضا ، ولكن من دون أن ينعم بالاستقلال فيما لو استسلم هذا الجيل لمقولات مثل ديمقراطية الاحتلال كونها الوجة الآخر لقابلية الاستعمار، حيث الاحتلال لا يأتى إلا بمثل انفجارات الرياض والدار البيضاء والقاهرة وغيرها ، أما الديمقراطية فليست إلا نتيجة لتحولات ليبرالية اجتماعية وثقافية بالأساس تتيح بناء الذات الفردية وإنضاجها على نحو تصبح معه الحرية السياسية مطلباً وجودياً وصيرورة تاريخية قبل أن تكون رغبة سياسية عارضة ناجمة عن انتصار عسكرى بحت . وإذا كانت بعض الخبرات المعاصرة قد أوجدت بعض الاستثناءات لـ "ديمقراطية الطوارئ" فهى إلى جانب كونها "استثناءات" كانت إما فى سياق ثقافى ينتمى إلى التشكيل الحضارى الغربى المشبع بمثل هذة القيم الليبرالية وإن عانى من القطيعة المؤقتة نتيجة لبزوغ نزعة عسكرية مفاجئة كحالة ألمانيا وإيطاليا أو أقرب إلى هذا التشكيل كاليابان وذلك بعد الحرب العالمية الثانية ، وإما فى سياق تكوين وطنى معقد يقوم على الطائفية الحادة بحيث تصبح الديمقراطية حلاً وحيداً لمنع الحروب الأهلية أو نتيجة لهذه الحروب نفسها بأكثر مما هى تعبير عن حالة ديمقراطية . وفى كل الأحوال تنتفى مثل هذه الإمكانية الديمقراطية فى العالم العربى فى ظل وجود الاحتلال الذى يقود إلى تعذيب روح الثقافة العربية نفسها وانتهاك كرامتها ويدفعها إلى رفض مُثُله جميعًا ، وعلى رأسها الديمقراطية اليوم ، كما كانت الحداثة بالأمس .

ومن ثم فإن تدعيم المسار الديمقراطى فى الفضاء العربى يتطلب إدراكًا أعمق لطبيعة المشكلات الدولية والمحلية المطروحة ، والعوائق والمطبات الفكرية والمادية التى يتوجب التصدى لها . لكن الأساس هو أن نعى أن الديمقراطية لم توجد ولا يمكن أبداً

أن توجد فى أقطار تفتقر إلى الإرادة وتخفق فى التحكم بمقدراتها وفى السيطرة على بيئتها . إن الدولة التى لا توجد إلا بفضل العطالة التاريخية لا تنجب ديمقراطية ولا يمكن أن تعرف معنى الحرية ، وأقل من ذلك قيم المساواة والكرامة الذاتية التى لا غنى عنها لقيام أى نظام ديمقراطى ؛ فالعمل على تجاوز التناقضات العميقة والانقسامات المجهضة والنزاعات القبلية والتقسيمات التعسفية التى خلفها الاستعمار من جهة ، وتعزيز القدرات الإنتاجية والإصلاحية والإنجازية من جهة ثانية ، هما أساس نجاح الدولة فى خلق شروط التحكم الذاتى الفعلى بالنسبة إلى جميع بلداننا ، ولا يمكن الوصول إلى هذا الهدف إلا عن طريق العمل الاجتماعى والسياسى والثقافى على تحرير قوى الشعب المعنوية والإبداعية ، واستنهاض حسها بالكرامة وإحياء روحها التاريخية[١٥] .

وإذا كان التقدم نحو الديمقراطية يحتاج إلى توفير شروط موضوعية أساسية فى مقدمتها ضمان التنمية الاقتصادية والاجتماعية الثابتة والمستقرة وتأمين آليات التوزيع العادل معًا لثمارها ، يمكننا الوصول إلى قراءة مختلفة بل نقيضة لما يصوغة التيار البراجماتى من علاقة عكسية بين القومية والديمقراطية ، "إذ ليس من الممكن تحقيق هذه الشروط فى ظروف الاقتصاد العالمى الراهن من دون خلق المجالات والأسواق الواسعة ، أى من دون توسيع دائرة الاستثمار وسوق العمل والاقتصاد معًا ، ويفترض هذا حث الخطى من أجل تنظيم تعاون عربى شامل وجدًى[١٦] .

ونجمل القول هنا بالتأكيد على أن المرحلة المقبلة تتطلب ترميما واسعا وعميقا للجبهة الوطنية داخل كل بلد عربى لتبدو أكثر تماسكًا وهو ما يقتضى بالضرورة من جل النخب الحاكمة أن تطلق وتندمج فى عملية تاريخية للتسامح السياسى تستوعب أطراف ثنائيات كثيرة فى حياتنا طالما نُظر إليها كمتناقضات بالضرورة وهى ليست كذلك فى الواقع وعلى رأسها ثنائية المجتمع والدولة إذ تبدو هذة العملية شديدة الإلحاح على مستويين :

الأول : باعتبارها غاية مطلوبة لذاتها تمكّن المجتمعات العربية من الإسهام فى حركة المجتمع المدنى العالمى المتنامية ضد الهيمنة الأمريكية كما تبدت فى اليوم

العالمى لمناهضة الحرب على العراق ، وكما تتبدى فى المعارضة العالمية لحركة العولمة التى تقودها الولايات المتحدة على نحو يتسم بالقسرية إذ ينزع إلى تقنين فوق دولى لشتى مناحى الحياة الإنسانية يمكِّنها من إعمال نزعتها التدخلية ضد مبادئ السيادة والاستقلال وحق تقرير المصير التى طالما اعتبرت أبرز مثل الحداثة السياسية ، كما يتسم بالتوحش الذى يَسِمُ توجهاتها الاقتصادية والتجارية على نحو يقضى على تراث دولة الرفاه وتقاليدها التى عرفها الغرب وأنقذته من براثن الشيوعية إبان الحرب الباردة والتى طالما اعتبرت أفضل استلهامات الرأسمالية الغربية فى القرن العشرين ، خصوصاً وأن المرحلة القادمة ربما تشهد تضافراً بين مناهضى العدوانية الأمريكية ممثلة فى نزعتها الإمبراطورية ، مناهضى العولمة الذين سيستشعرون بشكل متزايد مثالبها ومخاطرها على المستوى العسكرى والسياسى أيضاً وليس الاقتصادى فقط .

والثانى : باعتبارها وسيلة تمهد لعملية دمقرطة تدريجية للمجتمعات العربية تبدو غير متصوَّرة الآن فى ظل حالة الانشطار العميق وشبة الجذرى التى تلفُّ أغلب مجتمعاتنا العربية ليس فقط بين ثنائية الدولة والمجتمع ، والحداثى والسلفى ، وغيرها من ثنائيات معوِّقة لتحوُّل ديمقراطى حقيقى يتضمن احتمال تبادل السلطة لأن الأخير يبدو فى ظل هيمنة الثنائيات الجامدة تلك كعمل كارثى لا يمكن تصورة إلا بتغيرات انقلابية ذات طابع ثورى عنيف ، ولن يكون متصوَّراً إلا بالسير قدماً فى هذه العملية التسامحية نحو تصفية هذة الثنائيات جميعها أو أغلبها تمهيداً لانطلاقة ديمقراطية تفى بمتطلبات نهوضنا الداخلى الذى يعوقه الكثير من تحديات الفساد المالى والإدارى والضعف الاقتصادى .

الهوامش

(١) محمد عابد الجابرى ، تكوين العقل العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة السابعة ، ١٩٩٨م ، ص ٣٤٠ .

(٢) د . زكى نجيب محمود ، تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة التاسعة ، ١٩٩٣م ، ص٢٧ .

(٣) محمد عابد الجابرى ، تكوين العقل العربى ، مرجع سابق ، ص٣٤٠ .

(٤) د . جابر عصفور ، تكفير علوم الآخر ، جريدة الحياة اللندنية ٨/١٠/ ٢٠٠٣م .

(٥) برهان غليون ، الدولة ضد الأمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٤، ص٣٠٥ .

(٦) د . سعد الدين إبراهيم ، الملل والنحل والإعراق : هموم الأقليات فى الوطن العربى ، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية ، ١٩٩٤م . الفصل الثانى .

(٧) د. سعد الدين إبراهيم : المرجع نفسه ، الفصل التاسع .

(٨) برهان غليون ، الدولة ضد الأمة ، مرجع سابق ، ص ٢٦٨ .

(٩) د. سعد الدين إبراهيم : المرجع نفسه ، الفصل العاشر .

(١٠) باسكال بونيفاس ، إرادة العجز : هل هى نهاية التطلعات الدولية الاستيراتيجية ؟ ، ترجمة حليم طوسون ، دار العالم الثالث ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٧، ص٣٢ – ٣٤ .

(١١) باسكال بونيفاس ، إرادة العجز : هل هى نهاية التطلعات الدولية الاستيراتيجية ؟ ، ترجمة حليم طوسون ، دار العالم الثالث ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٧، ص٣٤ .

(١٢) فريد هاليداى ، الكونية الجذرية لا العولة المترددة ، ترجمة خالد الحروب، دار الساقى ، بيروت ، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ ، ص٩٢ .

(١٣) باسكال بونيفاس ، إرادة العجز : هل هى نهاية التطلعات الدولية الاستيراتيجية ؟ ، مرجع سابق ، ص٣٥ .

(١٤) باسكال بونيفاس ، إرادة العجز : هل هى نهاية التطلعات الدولية الاستيراتيجية ؟ ، مرجع سابق ، ص٣٦ – ٣٧ .

(١٥) برهان غليون ، الدولة ضد الأمة ، مرجع سابق ، ص٢٨٣ .

(١٦) برهان غليون ، الدولة ضد الأمة ، مرحع سابق ، ص٣٠٦ .

الفصل الثالث

بين القطرى والقومى ..

العجز عن بناء التكامل العربى !

القومية العربية هى إحدى الظواهر "الأفكار" الكبرى التى انعكست على مرآتها تحولات التاريخ العربى ، على الأقل فى القرن العشرين ، ذلك أنها اشتبكت وتفاعلت مع كثير من أبنيته وأفكاره فأثرت فيها وتأثرت بها .

فمثلاً ، اشتبكت فى لحظة تشكُّلها ، بالتناقض ، مع البناء التاريخى الفكرى والسياسى للسلطنة العثمانية تمرداً على نموذجها فى السلطة الرعوية الذى كان ينتمى بكل تعبيراته إلى أبنية العصور الوسطى التى كانت نماذجها الأوربية قد تداعت قبل نحو القرن أو أكثر بينما استمر نموذجها العثمانى فى العالم الإسلامى حتى كان سقوطه المحتوم أمام التشكيل الأوربى الحديث بعد أولى حوادث القرن الكبرى "الحرب العالمية الأولى" ، وجوهر الدلالة فى هذا الاشتباك أن القومية العربية قد أسهمت كفكرة وكإرهاصات حركة فى تفكيك أحد أشهر الأبنية التاريخية أو الشهادة على تفككه والإعلان من ثم عن الرحيل النهائى للعصور الوسطى .

كما اشتبكت فى لحظة تطورها وبالتناقض أيضاً مع الموجة الاستعمارية الأوربية التى عبّرت عن روح حقبة مميزة ضمن العصر الحديث هى الحقبة الكولونيالية بكل ملامحها السياسية والاقتصادية التى تطورت فى قلب نمط الإنتاج الرأسمالى ، وهى المواجهة التى استمرت حتى ستينيات القرن العشرين على معظم الخريطة العربية فى أشكال مختلفة من النضال ضمن موجة تحرر قومى سادت العالم غير الأوربى فى الشرق والجنوب ومثلت الطابع العام لهذه الحقبه التى لم تنته إلا بزوال الاستعمار التقليدى الذى كشف عن نزعة المركزية الأوربية الغربية فى أكثر صورها عنفاً وتطرفاً فى مواجهة الآخر الذى كان عالمنا العربى فى القلب منه ومن ثم كانت القومية العربية شريكاً فى الكفاح ضد أسوأ نزعات المركزية الغربية فى العصر الحديث .

وقد اشتبكت ، بالارتباط هذه المرة ، بالفلسفة الاشتراكية فى كثير من تجلياتها سواء على مستوى الممارسة أو عند الصياغة الإيديولوجية ، وبخاصة فى المنهج الناصرى والخطاب البعثى وبرغم أن ذلك الارتباط بدا نقيضًا للخبرة الأوربية فى تشكيل الدولة القومية "البرجوازية" كما بدا متناقضا مع منطق الاشتراكية ونزوعها "الأممى" المتجاوز للقومية ، إلا أن ذلك الإرتباط كان قابلاً للتفسير فى ضوء الرغبة العارمة لحركات التحرر القومى فى التخلص ماديًا ومعنويًا من أشباح وطقوس المستعمر ومن ثم إيديولوجيته وذلك بالاقتراب من معادله الموضوعى "الفلسفى والسياسى" الصاعد آنذاك بقوة والطامح إلى اقتسام القيادة العالمية مع الغرب الرأسمالى فى الربع الثالث من القرن العشرين مما بدا وكأنه حساسية فائقة للقومية العربية إزاء إحدى الموجات التاريخية الكبرى فى القرن المنصرم .

أما الاشتباك الأهم للفكرة القومية والذى نطيل الوقوف عنده فى هذا السياق فهو الموروث من القرن العشرين ، والمستمر بقوة فى الحادى والعشرين والمتمثل فى الجدل بالصراع مع واقع الدولة القطرية فى العالم العربى ، تلك الدولة التى نتجت فى بعض الأحيان والأقطار عن المرحلة الاستعمارية مباشرة ، بينما كانت فى بعضها الآخر استئنافا لمرحلة ما قبل الاستعمار ، غير أنها وفى كل الأحوال اكتسبت حضوراً واقعيًا ورسوخًا وطنيًا كان محبطًا فى كثير من الأحوال ، وبمرور الوقت للفكرالقومى العربى الكلاسيكى الذى نظر إليها كخطيئة تاريخية وجرم استعمارى ومن ثم فهى شر مطلق ، بينما اعتبرها التيار المعتدل داخل الفكر القومى شراً لا بد منه باعتبارها مرحلة ، يجب التسامح معها ، على طريق الوحدة حيث تأكد أن الاستقلال والشبع من الهوية الوطنية / الضيقة إنما يولّدان الثقة فى إمكانية تجاوزها نحو هوية أوسع دون شعور بالذوبان مما يفتح الباب على الوحدة القومية .

غير أن المفارقة المحلقة فى الأفق التاريخى العربى وخصوصاً بعد أحداث ١١ سبتمبر ثم احتلال العراق بذريعة القضاء على استبداد صدام حسين وزراعة نظام ديمقراطى تعددى فى العراق هى أن تجربة نصف القرن من التحرر والاستقلال لم تحقق الشبع

من الهوية الوطنية ، بقدر ما قادت إلى الإحباط منها نتيجة لفشل محاولات النهوض العربى على المستويين الوطنى والقومى ، وبإلهام المرجعيتين القومية والإسلامية على نحو أورث البعض حالة إحباط من كلتيهما تكاد تفضى إلى مسار آخر نكوصى هو القابلية للاستعمار الذى كان مالك بن نبى قد حذر منه قبل ثلث القرن . فما بين قيام دولة إسرائيل على حساب الوجود العربى فى فلسطين وسقوط بغداد أمام قوات الغزو الأمريكى يكون التاريخ السياسى العربى قد دار دورة كاملة حول عصر التحرر الذى بدا واعداً بالاستقلال الوطنى والوحدة القومية وانتهى بوضع ثانى أكبر وأعرق العواصم العربية تحت أقدام الغزاة الجدد ، الأمر الذى دفع الدول العربية إلى الركض خلف الحلول التهادنية ونزعات الخلاص الفردى التى ارتأتها النخب الحاكمة والمحبطة وخصوصًا فى ربع القرن الأخير سواء بالخضوع لإسرائيل أو اللهاث خلف صداقة الولايات المتحدة ، واختزال المحنة العربية فى غياب الديمقراطية التى تدور أغلب سجالات الثقافة السياسية العربية الآن حولها فى محاولتها لتفسير أزمة التخلف الوطنى وانهيارات النظام الأقليمى العربى وصولاً إلى احتلال العراق ، وهنا صارت القومية العربية فكرة منكَرة لذاتها ومدانة فى صميمها من قِبَل التيار البراجماتى المتصاعد لأنها إما ولدت من رحم الاستبداد ، أو قادت إليه ، وكرست له طوال نصف قرن من التحرر القومى تراجع خلاله عالمنا العربى نحو التخلف حيث الشمولية السياسية بعد الحقبة الليبرالية ، والهزيمة العسكرية بعد المنعة فى ظل الاستعمار !

وبرغم ملاحظات عدة يمكن تسجيلها على هذا العصر الذى لم يكن محتمًا أن يصل إلى هذه النهاية المحزنة ، فإن محاولة إهالة التراب على العصر كله برجاله وأفكاره ورموزه وإنجازاته ، من قِبَل هذا التيار الذى يقوم بمحاكمة العصر والأمة بمعايير الثقافة والتاريخ الغربيين ، وبروح براجماتية تدعى الحكمة بأثر رجعى وعلى نحو يصوغ الفكرة القومية كنقيض للديمقراطية من ناحية، ويحمِّلها وحدها مسئولية تخلفنا من ناحية أخرى ، إنما تثير خلطًا واضحًا بين منطق التاريخ وملابسات السياسة ، وهو ما يستلزم إعادة تأمل الموقف التاريخى العربى عبر بعض الملاحظات المهمة ولو العجلى :

أولى هذة الملاحظات أن عصر التحرر الوطنى لا يمثل ردة ليبرالية كما يشاع، ذلك أن التجارب العربية المحدودة ، وبخاصة فى مصر والعراق، التى شهدت تطبيقات ديمقراطية فى شكل الحكم قبل هذا العصر لم تكن قد شهدت تحولات ليبرالية تُذكر على صعيد القاعدة المجتمعية الواسعة والمفترض أنها حاضنة لهذه التطبيقات وخصوصاً على صعيد التعليم والثقافة والتصنيع ، وهى الروافد الأساسية التى صنعت الذات الحديثة وأنضجت الروح الفردية كركيزة أساسية لعقلنة العالم السياسى ومن ثم طرح المطلب الديمقراطى عليه .

وإذ نعترف بالأهمية الشديدة للموجة التنويرية التى مثَّلها الجيل الثالث فى الثقافة المصرية الحديثة كالعقاد وطه حسين والحكيم وأحمد أمين ومصطفى عبد الرازق وغيرهم من الرموز وكذلك بالمعارك الفكرية التى أثاروها فى هذه الحقبة وخصوصاً مكركتَىْ : كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلى عبد الرازق ، و "فى الشعر الجاهلى" لطه حسين ، فإن ذلك لا يجب أن يغطى على فوقية ونخبوية هذة الموجة التنويرية الهائلة فعلاً ، كما لا يجب أن ينسينا الطبيعة الرعوية للكتلة المجتمعية الحاضنة لها حيث استمر التخلف الساحق للمجتمع المصرى القاعدى وخصوصاً فى الريف الذى عانى من بؤس شديد على مستوى أدوات الإنتاج التى لم تفارق أشكالها الفرعونية إلا بالنذر اليسير زاد منه حَرمان متزايد من ملكية الأرض الزراعية نفسها ، وأيضًا القطاع الحضرى المحدود فى المدن الكبرى وما حولها الذى عانى من فقر مدقع يكفى للتدليل عليه أن مشروعا لمكافحة الحفاء ! ظل مطروحًا على البرلمان المصرى لأكثر من دورة برلمانية دون أن ينفذ ! ناهيك عن مشروع الإصلاح الزراعى ، وجميعها ظواهر لما أُسْمِىَ آنذاك بالأزمة الاجتماعية ، بل إن التجربة الليبرالية لم تستطع الإفلات من الأزمة العامة على المستوى السياسى "الفوقى" نفسه لتحكم عناصر خارجية فيها إذ لعبت أهواء الأسرة الحاكمة والاحتلال البريطانى دوراً حاسمًا فى حرمان حزب الوفد صاحب الشعبية الساحقة بين المصريين ، والأغلبية الساحقة من مقاعد البرلمان ، من قيادة الحكومة سوى سبع سنوات وبضعة أشهر فى مدى زمنى ناهز العقود الثلاثة

ما كشف وولد أزمات سياسية عدة ، أضعفت قـدرته على متابعـة القضيـة الأهم وهى المطالبة بالاستقـلال أو ما أُسْمِىَ بـ "القضية الوطنية" مما كان محتمًا لسقوط هذه التجربة .

ثانية هذه الملاحظات هى أن الكثير من تجارب الدول الوطنية العربية التى رفعت شعارات القومية العربية ، وبرغم النهاية المأساوية لبعضها ، قد أوجد عبر محاولات التحديث "المجهضة" طلبًا حقيقيًا على الديمقراطية لدى النخب العربية الآن لم يكن موجودًا فى بداية عصر التحرر الوطنى وعلى نحو يفوق الدول المحافظة التى لم تتبنَّ الفكرة القومية رسميًا إذ هى الأقل تطورًا حتى الآن على صعيد بناء الذات الفردية والروح الحديثة من تلك التى تبنتها . وصحيح أن الأخيرة تظل تتمتع بميزة أنها لم تتورط فى مغامرات أو هزائم عسكرية فاضحة كالتى عانت منها بعض الدول التى رفعت شعار القومية العربية ، ولكن يمكن تفسير ذلك بكونها بقيت أسيرة لنهج "المهادنة" مع شتى الصيغ السياسية والمعادلات الاستيراتيجية المضروبة حولها لا تحاول أن تغيرها ولا تطلب سوى البقاء على قيد الحياة ، وجميعنا يعلم قصة خيانة أحد العروش لمصر وسوريا بافشاء نيتهما فى الهجوم على إسرائيل قبل الحرب العربية الوحيدة المظفرة فى أكتوبر ١٩٧٣ طلبًا لهذا البقاء ، الذى هو عينه منطق نموذج السلطة الرعوية الموروث تاريخيًا والذى لم يفارقها ، ومن ثم ظلت بعيدة لا تعمل حتى لا تخطئ بينما حاولت الفكرة القومية أن تتمرد عليه وأن تعمل فاجتهدت وأخطأت ، ويجب أن نحتفظ لها بأجر المجتهد ولو أخطأ .

ثالثة هذه الملاحظات هى أن التناقض الذى يثيرة البعض داخل ثقافتنا العربية بين الفكرتين : القومية والديمقراطية ، على نحو يصور الأولى كفكرة رجعية والثانية كفكرة حديثة يبدو زائفًا إلى أبعد الحدود ، ليس لحداثة كلتيهما فقط ، ولا حتى لتكاملهما وحده ، بل وأيضًا للشرطية التاريخية والسياسية القائمة بينهما داخل الثقافة الغربية التى أبدعتهما معًا ، إذ كانت القومية هى أساس بناء الدولة الحديثة منذ صلح وستفاليا عام ١٦٤٨ ، قبل أن تصبح "الديمقراطية" كآلية تنظيم السلطة بطريقة تشاركية

وشعبية فى الإقليم الذى يضم الجماعة القومية ، أيًا كانت هويتها ، هى العنوان البارز للدولة الحديثة "القومية" والتى لم يكن متصوَّرًا حضورها فى ظل عصر الإقطاع مثلاً بكل تجزُّئه ، وعلى تعدد ومحدودية أماراته وكياناته السياسية . ومن ثم فإن القومية مثلت الشرط المبدئى للتطور الديمقراطى وليس العقبة على طريقه وخصوصاً فى التصور الفرنسى الأكثر تسامحًا لفكرة الأمة والذى يعلى قيم المواطنة والتجربة السياسية المشتركة " للشعب " على مقومات العرق واللغة التى يعليها التصور الألمانى المثالى والذى أنقلب مع النازية إلى العنصرية المتطرفة .

ورابعة هذه الملاحظات تتعلق بادعاء الحكمة إزاء جاذبية الفكرة الديمقراطية نفسها إبان تدشين عصر التحرر القومى إذ لم تكن تتمتع بمثل سمعتها الراهنة التى دفعت فوكوياما إلى منحها صك ملكية بباقى حقب التاريخ ، بل كانت على العكس – منتصف القرن العشرين – هى الإيديولوجيا الرجعية لدى أغلب قطاعات المثقفين قياساً إلى الإيديولوجيا الاشتراكية بشتى أطيافها من التروتسكية وحتى الفابية التى مثلت المزاج الثقافى العام ، وعبرت عن النزوع الإنسانى الكونى للأجيال الشابة الصاعدة أو " التقدمية " فى العالم أجمع . كما أنها مثلت الركيزة الفلسفية والإيديولوجيا الرسمية للقوة العظمى الثانية فى النظام العالمى آنذاك ، بل القوة التى كانت تصعد بمعدلات نمو ثورية غير مألوفة من نظام اقتصادى – سياسى – اجتماعى قريب من الرعوية العربية أو الإقطاع الأوربى ، إلى نظام حديث بالغ التقدم والقوة وخصوصاً على الأصعدة العلمية والتكنولوجية والعسكرية ، ومن ثم الاستيراتيجية . فما الغريب إذن فى أن يسعى العالم العربى الذى يعانى ضعفاً بنائيًا فى هذه المجالات إلى استبطان أطياف الإيديولوجيا التقدمية الصاعدة آنذاك عند تأسيس كياناته المستقلة ، خصوصاً وهو ينهض على كتلة مجتمعية كانت أشبه بالمجتمع الإقطاعى الروسى ما قبل البلشفية بقدر ما كانت أبعد عن تكوين المجتمعات الغربية الرأسمالية ؟

وهنا فإننا لا نصادر بل نؤكد على ضرورة مراجعة وإعادة تأمل الموقف التاريخى العربى بقصد تحريره وتنهيضه بديمقراطية واسعة صارت هى روح عصر جديد دون جمود على أعتاب عصر سابق ، ولكن أيضًا دون إهالة التراب على عصر مجيد من

التحرر الوطنى جسدت رموزه وأفكاره وأحلامه أفضل ما فى روح الأمة من مُثُل حضارية، وأفضل ما فى تاريخها الحديث من تجارب فى النهوض والاستقلال من شموخ عبد الناصر إلى شجاعة الملك فيصل وحتى حنكة الشيخ حسن نصر الله المستوعب، من داخل مرجعية إسلامية ومواقف قومية ، لروح العصر وكيفيات النضال الوطنى والقومى الواعى والمسئول .

ثمة حاجة إذن إلى بناء عصر جديد للتحرر وذلك عبر إعادة تأسيس الفكر القومى العربى وخصوصاً موقفه من قضية الوحدة العربية أو علاقة القطرى بالقومى فى ضوء التحولات السياسية العالمية من ناحية ، والتطورات المعرفية وخصوصاً فى علوم السياسة والاجتماع من ناحية أخرى ، والتمايزات القائمة والمتنامية فى مفهوم الثقافة نفسه من ناحية ثالثة ، بشرط أن تكون عملية إعادة التأسيس هذه من داخله ودون محاولة هدمه كلية .

وفى هذا السياق تكاد تُجْمِع أدبيات الفكر القومى العربى على أن الخطاب الوحدوى قد مر بمراحل ثلاث أساسية فى القرن العشرين(١) :

أولاها هى المرحلة الرومانسية التى طُرحت فيها قضية الوحدة العربية طرحًا عاطفياً إذ لم يكن الاهتمام بالبحث عن الأسس الموضوعية للوحدة ولا المراحل المطلوب قطعها وصولاً إليها ، بل طُرحت الوحدة كبديل شامل لواقع التخلف والتجزئة والاستعمار فى العالم العربى فى النصف الأول من القرن العشرين .. وهى رومانسية اكتست بملامح أفلاطونية فى كثير من الأدبيات التى رأت فى القومية العربية "وجوداً قائمًا" يجب الوعى به أكثر منه مبدأ يجب الدعوة إليه .

وثانيتها هى المرحلة الثورية التى امتدت فى الربع الثالث من القرن تقريبًا وإبان المد القومى الناصرى تحديداً والذى تخللته بعض المحاولات الوحدوية وعلى رأسها الوحدة المصرية السورية التى مثلت دور الملهم أحيانا والمحبط أحيانا للوجدان القومى .

أما الثالثة فهى المرحلة الراهنة "الواقعية" التى يمكن وصفها بأنها أقل ثورية وأكثر عقلانية على صعيد التيار القومى نفسه ، ولكنها مرحلة القنوط من الفكرة والنقد العنيف لها فى دوائر التفكير الأخرى والذى قد يصل فى بعض الأحيان وخصوصاً بعد احتلال العراق إلى درجة السخرية منها والحديث عنها ضمن موجة الـ "ما بعديات" فى التاريخ والفلسفة والحداثة وغيرها . الـ "ما بعد" هنا هى التعبير المهذب عن "النهاية" .

وظنى أن القومية العربية هى مما لا يجوز فيه ولا معه منطق الـ "ما بعد" وذلك لكونها تعبيراً عن وعى ملهم ، وتشكيل ثقافى/تاريخى عميق يجعل منها ، وتصير معه ، انتماءً ووجوداً وليس مجرد توجه أو إيديولوجيا قابلة للتبدل أو الزوال ، وأما التجسيد السياسى لها فهو قضية قابلة للاجتهاد المستمر بقصد التجديد لا النفى .

وظنى ، مرة أخرى، أن هذا الاجتهاد يجب أن يتأسس على الاعتراف بحقيقة "الدولة الوطنية" ليس كشر لا بد منه فى مواجهة دولة الوحدة ، ولكن كمرحلة فى إطارها غير محدودة بزمن بل مفتوحة على التاريخ ، ولذا فنحن بحاجه إلى تأصيل نظرى لواقع الدولة "الوطنية" وليس فقط "القطرية" لا يجعل من وجودها محض هزيمة ثقافية وتاريخية للقومية العربية ، وهو الأمر الذى يتطلب إسقاط ثنائية الثقافة/السياسة فى تفسير الوجود العربى ، ويفرض علينا البحث عن أساس ثقافى أيضًا وليس سياسيًا فقط للدول الوطنية يبرر التسامح معها بقدر ما يضمن فاعلية حضورها وينزع التناقضات المصاحبة لوجودها والتى تثير أزمات النظام الإقليمى العربى المعروفة وعلى رأسها الانقطاعات السياسية الناجمة عن سوء إدارة العلاقات العربية – العربية والتى تحول دون بناء إرادة عربية مشتركة فى مواجهة التحديات الكبرى التى تكاد تهدد وجود هذا النظام ذاته فضلاً عن إهدارها لكافة فرص تطويره وتفعيله .

فمن يتأمل تفاعلات السياسة العربية يمكنه ملاحظة نمط الأزمة فى سيناريوهات متكررة يتغير مضمونها كثيراً ، وتبقى ديناميكيتها واحدة ، فالمضمون قد يكون خلافا على الحدود السياسية كما كان بين قطر والبحرين ، وقطر والسعودية ، والسعودية واليمن ، والعراق والكويت ، والجزائر والمغرب ، ومصر والسودان مثلاً ، وقد يكون

خلافًا حول مستويات العمل القومى ومستوى الالتزامات المتبادلة بين أطراف النظام العربى كما يثور دوما بين ليبيا والعديد من الدول العربية المجاورة لها كمصر والسودان وتونس والجزائر ، وقد يكون مرة ثالثة حول الموقف من صراعات عربية مع الآخرين كالصرا ع العربى/الإسرائيلى وطرق مجابهة تحدياته ووسائل التعامل معه ، وقد يكون رابعًا أكثر تفجراً على منوال الغزو العراقى للكويت والذى بدأ بتبادل اتهامات حول مصالح نفطية ثم تطور بإيقاع سريع إلى مطالبات حدودية قبل أن يتفجر حول السيادة على دولة الكويت ذاتها ، وبقدر تعقد هذا الخلاف كانت المواقف العربية منه معقدة ، وبلغت ذروة تعقيدها بانقسام العالم العربى إلى معسكرين متقابلين هما معسكر التحالف ، ومعسكر الضد . وهكذا تتغير قوالب الأزمات ومضموناتها ، ولكن تبقى ديناميكيتها واحدة يمكن تحليلها إلى خطوات ثلاث أساسية :

١ - **الخطوة الأولى** تتمثل فى صدور قرار أو اتخاذ موقف من قِبَل دولة عربية ما تعبيراً عما تتصوره مصلحة قومية عليا لا يمكن التنازل عنها ودون حوار غالبًا مع الطرف الآخر المعنىٌ بهذا الموقف رغم استبطانه ، أى القرار / الموقف ، لمصالح وطنية ، وربما شخصية فى أغلب الأحيان .

٢ - **فى الخطوة الثانية** تقوم الدولة العربية المعنية بهذا الموقف بالتصدى له وإدانته فى كل الأحوال دونما توقف عند حدود مشروعيته ، والتساؤل "هل للطرف الآخر الحق فى اتخاذه أم لا ؟" ودون سعى للحديث المباشر مع هذا الطرف حول حيثياته فى هذا الموقف الجديد أو القرار الذى أصدره ، فيما يُعَدّ رداً عملياً ، ومعادلاً موضوعياً لآليات اتخاذ القرار نفسه ابتداء .

٣ - **فى الخطوة الثالثة** يتبدى عجز الطرفين واضحًا عن الحوار حول ما يعتبره كل منهما مصلحة عليا قد تأخذ بشكل مباشر صفة "الوطنية" عندما يكون صاحبها صريحًا ، وقد تتغطى برداء القومية حيث يكون الغزو آلية للوحدة القومية مثلاً عندما يكون الغازى مراوغًا .

وإزاء هذا العجز المزمن عن الحوار المباشر سعيًا إلى حل وسط وتَمَتْرُس كل طرف خلف مطالبه الكاملة ، حيث يفرض المطلق والمثالى حضوره على السياسى العملى، لا يكون ثمة مخرج إلا عبر حالات ثلاث هى :

(أ) استفحال الخلاف إلى درجة التفجر العنيف بين طرفيه على نحو يهدر طاقتيهما فى صراع لا مبرر له ، أو تعمقه إلى درجة التعقيد المزمن الذى يُحدِث القطيعة بين الطرفين لآماد بعيدة وصلت نصف القرن فى حالة الخلاف البعثى العراقى - السورى ، مع ما تمثله هذه القطيعة من إهدار لميزات التكتل والتعاون من ناحية ، ومن إهدار لبعض الموارد فى ممارسه الصراع على أدنى مستوياته ، وعبر توظيف أقليات عرقية أو دينيه أو حتى تنظيمات سياسية من ناحية أخرى .

(ب) تدخُّل أطراف عربية أخرى فى الخلاف إما على سبيل التهدئة أو الوساطة على طريق تجاوز الأزمة ، وهو ما يحدث أحيانًا ، أو على سبيل دعم أطرافها المتنازعين لأسباب نفعية وقطرية جد مبتاينة تؤدى غالبًا إلى جمود النزاع ونادراً إلى تفجره ، كما يحدث فى أحيان أخرى، ليكتسب شكل تفاعل الحرب الباردة العربية - العربية ونمطه .

(ج) تدخُّل أطراف دولية أو إقليمية غير عربية فى النزاع عندما يكون ماسًّا بمصالح استيراتيجة لهذه الأطراف الدولية والإقليمية على السواء ، وهنا تقل سيطرة الدول العربية على النزاع وتصبح مسارات تطوره رهنا بإرادة هذه الأطراف وعلى النحو الذى تقتضيه مصالحها المباشرة أو غير المباشرة سواء اتفقت هذه الأطراف الدولية والإقليمية فى مواقفها لصالح هذا الطرف أو ذاك ، أو تفرقت فى اتجاه دعم ومساندة الطرفين المتصارعين ؛ الأمر الذى يفاقم من النزاع ومن تأثيراته حيث يمتد فى الزمان طويلا ، وفى المكان فسيحا ، وفى التداعيات عميقًا، وبالذات حينما تكون مصلحة أحد الأطراف الدولية والإقليمية المتدخلة أحيانًا هى إطالة أمد النزاع وليس

الانتصار فيه . "نموذج الحرب العراقية - الإيرانية" رغم أن إيران ليست طرفًا عربيًا ولكنه نموذج معبِّر ، وأيضًا نموذج الحصار الدولى ، أو فلنقل الحصار الأمريكى على العراق لأكثر من اثنى عشر عامًا حيث إطالة أمد الحصار كان هو الهدف الرئيسى وليس تحقيق الأهداف المعلنة لهذا الحصار والذى لم ينتهِ سوى بالاحتلال .

ومن يتأمل الحياة السياسية العربية - مرة أخرى - يلاحظ أن هناك سمات عامة مميزة لعملية إنتاج نمط الأزمات هذا تنبع من طبيعة الفضاء الثقافى/السياسى العربى ، وهى السمات نفسها التى ترفع من نسبة تكرار هذا النمط على نحو يفوق المعدلات العادية خارج إطار النظم الإقليمية ، ما يصطدم مثلاً بحقيقة وجود نظام عربى يستند إلى دعوة قومية تنبع بدورها من حقيقة وجود ثقافة مشتركة يفترض أنها مانعة أمام عملية إنتاج نمط الأزمات بتأثير روابط القربى ومكونات الهوية الجامعة من ناحية ، وديناميات عمل النظام من ناحية أخرى .

هذه المفارقة يمكن تفسيرها بوجود فجوة كبيرة بين مستويَى التصور النظرى والسلوك العملى لدى جميع الدول العربية ، فجميع هذه الدول ينطلق غالبًا فى تصوراته لردود فعل الأطراف الأخرى المعنية إزاء قراراته ومواقفه من مثاليات الرابطة القومية ، فى الوقت نفسه الذى يصدر فيه سلوكه العملى ممثلاً فى قراراته ومواقفه ذاتها عن إداركه لخصوصيته القطرية وما يتصوره مصالح عليا وطنية ، ففى تلك المسافة المتوترة بين التصورات النظرية المثالية لدى كل طرف عربى عما ينبغى أن يعامَل به من قبل العرب الآخرين ، وسلوكه الفعلى الذى تعامل هو نفسه به مع هؤلاء العرب أنفسهم، تكمن فجوة توقعات متزايدة تعانى دوما من الإحباط لأنها تقوم على متطلبات غير قابلة للإشباع القومى نتيجة للتناقص العميق الذى تقوم عليه بين التصور والسلوك .

هذه الفجوة يمكن تفسيرها بدافع أساسى هو مراوحة الواقع العربى بكل تفاعلاته بين سياقين متمايزين وشبه متوازيين :

السياق الأول : يعبر عن تنظيم مؤسسى رسمى يعلى الخصوصية المجتمعية على التجانس الثقافى ويؤكد على السيادة فى مواجهة الوحدة استنادًا إلى حقيقة أنه قائم على السيادات القطرية للدول ، وهو فى ذلك يتصف بأقصى درجة ممكنة من المرونة حيث لم يُقدِم قط على تقليص صفات السيادة لصالح تطور مؤسساته ، وبالتالى فإن النظام العربى على عكس الدعوة القومية كان قادرًا على التسامح مع خصوصيات المناطق الجغرافية ، وخصوصيات عملية بناء الدولة فى العالم العربى ككل ، وبالتالى فقد تنوعت فيه النظم السياسية والاجتماعية بل والسياسات والمواقف حيث تستمد خصوصية الأقاليم الفرعية العربية وخصوصية عمليات بناء الدول من عوامل عديدة بينها تنوع روابط الجيرة الجغرافية ، وتنوع التكوينات الاجتماعية ونصيب البلدان العربية من التطور الاقتصادى والاجتماعى والثقافى وغيره من الموارد والثروات ، وفوق ذلك كله فإن هناك بكل تأكيد خصوصية ثقافية لكل إقليم عربى فرعى ولعديد من الدول العربية منفردة لا فقط بسبب وجود أقليات عرقية ولغوية ودينية وطائفية وإنما أيضًا بسبب الميراث التاريخى الخاص بأنماط من النظم السياسية والاجتماعية المتباينة(٢) .

وبهذا المعنى فالنظام الإقليمى العربى هو إطار تفاعلى مميز بين مجموعة الدول العربية يفترض أنه يتسم بـ "نمطية وكثافة التفاعلات" بما يجعل التغير فى جزء منه يؤثر على بقية الأجزاء، وبما يؤدى أو يحمل ضمنا اعترافًا داخليًا وخارجيًا بهذا النظام كنمط مميز . والافتراض الكامن وراء اعتبار هذه المجموعة من الدول دون غيرها "نظامًا" من الناحية التحليلية هو وجود توافق بينه وبين النظام الدولى ، وقدر واضح من الانقطاع فى نفس الوقت . ومعنى الانقطاع هنا هو تميز نمط التفاعل بين مجموعة الدول المعنية بما يصنع حدودًا بينها ككلية مترابطة ، وغيرها من النظم الإقليمية والنظام الدولى ككل(٣) .

غير أن هناك معنى آخر لتعبير نظام إقليمى ينطلق أكثر من وصف لواقع عملى ، وهو شائع إلى حد ما فى نظريات التكامل أو الاندماج الإقليمى ، كأحد مجالات دراسة العلاقات الدولية . وينصرف هذا الوصف إلى "التوجه القصدى لمجموعة من الدول لبناء روابط وثيقة فيما بينها انطلاقًا من شعور مشترك بمهمة أو مسئولية متبادلة حيال إنجاز

ما فى المجالات الأمنية أو الثقافية أو الاقتصادية ، أو كلها معًا . وهذا التوجه القصدى يضع تلك المجموعة من الدول فى موقف خاص يبدأ من التخلى ولو جزئيًا عن كامل سيادتها فى التصرف بعضها حيال بعض فى أمور معينة ، وينتهى عندما تفقد هذه المجموعة استقلالها وسيادتها المنفردة لصالح سلطة واحدة وهوية جديدة جامعة بما يعنى تكوينها معًا لدولة واحدة ، ولو بالنسبة إلى طائفة معينة من الأدوار والوظائف . وفيما بين هذين الموقفين المتطرفين : أى الاستقلال الكامل والاندماج السياسى هناك موقف له طيف واسع وإمكانيات ونطاق كبير للتدرج فى المسعى المشترك لأداء أشياء مشتركة دون فقدان صفات السيادة والاستقلال الذاتى حتى بعضها حيال بعض فى مجالات أخرى . هذا الموقف التكاملى هو ما يعرِّف مجموعة من الدول باعتبارها "نظامًا" ، أى أنها ليست مجموعًا حسابيًا من الدول ، وليست دولة واحدة[٤] .

والواقع أن تعبير "نظام إقليمى عربى" قد أُطلق واستُخدم فى نطاق هذا المعنى الأخير . وكان الدافع الرئيسى وراء صك هذا المصطلح وقبوله بين جماعة المفكرين والمثقفين العرب هو قبول واقع استمرار الدولة الوطنية أو القطرية مع استمرار التمسك بروابط خاصة بين العرب فى كل مكان واستهداف الوحدة فى الأمد الطويل جدًا . أى أن الهدف الإيديولوجى من المصطلح هو الاعتراف بالقطرية كأمر واقع وبيان إمكانية المشاركة فى إنجاز مهام كثيرة تشبع مصالح وعواطف مشتركة فى نفس الوقت[٥] .

أما السياق الثانى فيعبر عن دعوة قومية ذات عمق اجتماعى تؤكد على الوحدة تجاوزًا للقطرية وتعلى التجانس الثقافى القومى على حساب الخصوصية المجتمعية المحلية ، استنادًا إلى أمرين مهمين :

١ - أن النظام العربى لا يستند إلى الجوار الإقليمى وحده بل يستند أيضًا إلى توجه سياسى وتجانس ثقافى فريد ، وعمق اجتماعى يتمثل فى دعوة قومية تدعو إلى الوحدة السياسية للإقليم العربى ، وبغضِّ النظر عن النجاحات والانتكاسات التى صادفت هذه الدعوة فإنها كانت قد تمكنت قبل حرب الخليج الثانية من غرس إدراك عميق بالوحدة الثقافية ، بل وبقوة الشرعية الإقليمية ، ولا يمنع ذلك مراوحة النظام العربى بين الإدراك الإقليمى والإدارك القومى بين مرحلة وأخرى من تطوره[٦] .

وبرغم أن الروابط الهيكلية الموضوعية بين الدول العربية لم تكن من القوة فى أى وقت بما يبرر الحديث عن "استقلال ذاتى" للنظام العربى فى علاقاته بالجيران الإقليميين أو النظام الدولى . ولم تكن القواعد التعاهدية والعرفية السائدة فى هذا النظام من القوة فى أى وقت بما اضطر جميع أو أغلب البلدان العربية إلى الإذعان له، ومع ذلك فقد كانت القوة الآسرة للهوية المشتركة والأمل فى إحياء الالتزام بالقواعد المرعية وتطوير هذه القواعد ذاتها بما يعمق من إلزاميتها وإلزامية قرارات المؤسسة الجامعة أو احترامها والتى تعبر عن فكرة النظام وهى الجامعة العربية ، هى ما أعطى تبريراً قوياً لفكرة "النظام الإقليمى العربى(٧) .

٢ – أن النظام الإقليمى العربى يتميز عن باقى الأنظمة الإقليمية فى العالم بوجود ما يمكن تسميته "برصيد مشاعر مشترك من قضايا معينة" أهمها القضية الفلسطينية حيث تتجاوز هذه القضية تحديداً كونها انشغالاً إقليمياً إلى كونها انشغالاً قومياً ، وبهذا المعنى فإنه ما دامت الدعوة القومية استمرت تمثل العمق الاجتماعى للنظام الإقليمى فإنها غير قابلة للتجزؤ فى الملكية والمسئولية ، فهى ملكية عامة للدول والشعوب العربية ولا يملك طرف بعينة التصرف فيها منفرداً ، وقد أكد النظام العربى على هذا المعنى مراراً ، ونشير هنا بصفة خاصة إلى قرار مجلس الجامعة عام ١٩٥٠م والذى أنكر شرعية ضم الضفة الغربية للأردن انطلاقا من هذا المعنى ، وقرار مؤتمر قمة بغداد عام ١٩٧٨م بتجميد عضوية مصر فى الجامعة تطبيقا للقاعدة ذاتها(٨) .

وفيما بين العمق الاجتماعى للدعوة القومية ، والصياغة السياسية للتنظيم الإقليمى ، عاش العالم العربى لستة عقود "تناقضاً رئيسياً بين منطقتين وبين مفهومين يتعايشان ويتصارعان بعضهما مع بعض بداخله ، فهناك من ناحية منطق الدولة أو المنطق القطرى الذى يستند إلى واقع التجزئة العربية ويجد مصادره فى الأوضاع الراهنة لأعضاء النظام والمصالح الاقتصادية والاجتماعية للنظم الحاكمة والتى جاءت الثروة النفطية لتكرسها وتدعمها ، وهناك من ناحية أخرى منطق النظام العربى أو الدعوة القومية التى يقوم عليها النظام والتى يترتب عليها مفهوم للشرعية القومية ، ويرتبط بها

عدد من القيم السياسية العربية المتعلقة بالصراع العربى - الإسرائيلى ، والاستقلال القومى ، وعدم الانحياز ، والتنمية العربية ، والأمن العربى ، والوحدة العربية(٩) .

وتعنى القيم القومية أن هناك مصالح قومية مجردة أعلى تفرض تلقائيًا وبإرادة ذاتية احترامها أو الالتزام بها من جانب الدول . وإذا حدث خلاف فى تفسير هذه المصالح أو القيم تستطيع كل دولة أن تزعم لنفسها أحقية فرض الإذعان لها ، بغض النظر عن الميثاق الذى لا ينص صراحة على هذه القيم . وبتعبير آخر فإن القيم القومية قد تتعارض مع الوضعية الخاصة بعلاقات نظام إقليمى ، وهى العلاقات القائمة على المساواة والسيادة كما هى مؤكدة فى ميثاق الجامعة . ويحتدم هذا التناقض أو يتفجر بحدة كبيرة إذا استندت دولة من دول القلب على مشروعية قومية وفقًا لتفسيرها - بغض النظر عن نزاهة وتجرد هذا التفسير أو وضاعته وأنانيته - لإحداث تحول جذرى فى الوضع الإقليمى القائم . ومن الجائز أن تتحقق لهذه الدولة مشروعية قومية تستند إلى تأييد شعبى ، غير أن هذه المشروعية سوف تتعارض مع المشروعية القانونية الملزمة والضرورية لصيانة النظام وتأكيد تماسكه ، وبذلك تكون الشرعية القومية ثورية على حساب المشروعية القانونية للنظام ، وهى شرط أولى لتماسكه(١٠) .

وواقع الأمر أن عدم الحسم فى الإجابة على السؤال المهم : "هل النظام العربى القائم وسيلة إلى الوحدة القومية أم أنه غاية فى ذاته ؟ وبمعنى أدق هل ينتصر السياق الأول لتفاعلات الواقع العربى ، المؤكد على التجانس والداعى إلى الوحدة القومية استنادًا إلى الوحدة الثقافية ، أم ينتصر على العكس السياق الثانى المؤكد على الخصوصية والقطرية والسيادة الوطنيــة استنــادًا لتمايز التطور التاريخى للمجتمعات المحلية ؟" إنما يكشف عن اضطراب التصور العربى لما قام العرب أنفسهم بإنجازه قبل نصف قرن من نظام إقليمى أقرب إلى كونفيدراليه بسياسية تعمل عند حدها الأدنى تصورها زعماء الأطراف المندمجون فيها كافية للتعبير عن المشترك الذى يجمعهم فى لحظة تاريخية معينة هى لحظة نشأة النظام، وذلك فى الوقت نفسه الذى لم تعتبر فيه الشعوب العربية أن هذه الرابطة كافية أبدًا للتعبير عن هذا المشترك الذى يجمعها معًا .

صحيح أن شعورها هذا شهد تبدلاً تاريخياً بين حماسة إلى الوحدة لحظة نشأة النظام وفى لحظات كثيرة بعدها وبخاصة فى الخمسينيات والستينيات إبان تصاعد الموجة القومية ، وفتور نحوها فى لحظات أخرى على رأسها اللحظة التى أعقبت الغزو العراقى للكويت بكل إحباطاتها ، ولكن من الصحيح أيضاً أن مستوى هذه الحماسة الشعبية كان دائماً يفوق حماسة الأنظمة السياسية ويفوق درجة الالتزامات المتبادلة بين أطراف نظام جامعة الدول العربية وأن جزءاً مهماً من الأدبيات السياسية ومن الفكر السياسى وحتى الإبداع الفنى لنخبة الأمة وعلى مستوى مجتمعاتها ككل ظل يستلهم مشروعيته ويحدد أهدافه فى ضوء هذه الفجوة بين حماسة الشعوب ، وتردد الأنظمة السياسية، بين الدفق الوجدانى للأولى ، وبرودة عقل الثانية ، فهو أحيانا يمتدح مظاهر وحدوية ، ومواقف يجدها قومية ، وهو أحيانا أخرى ينتقد مظاهر قطرية وتوجهات انعزالية، وهو فى كل الأحوال رافض للأزمات المفتعلة التى تعوق بناء الإرادة المشتركة بين وحدات الأمة وعناصرها .

ولعل المشكلة الأكبر التى تعمق الاضطراب وتدعم نمط التأزم السائد فى الحياة السياسية العربية تكمن فى أن الأنظمة العربية القطرية نفسها لم تعترف قط لشعوبها بالأمر الواقع ، وبحدود الالتزامات الحقيقية المتبادلة بينها، ولم تحاول أن تشرح لها دواعيها حتى من وجهة نظرها بل استمرت هذه النخب السياسية تغذى الدعوة القومية الكامنة فى لباب عقل مواطنيها وعمق وجدانهم نفاقاً لها وليس فهماً لدواعيها حفاظاً على الشرعية فى بعض الأحيان ، وركوبا للموجة فى بعضها الآخر حتى إن ذاكرة هذه النخب السياسية قد شابها بمرور الوقت تناقض مرير أو اختلاط غريب بين ما تقوله وما تفعله وما تظهره وما تبطنه فباتت تتصرف وتسلك نحو أهدافها الوطنية وأحيانا النخبوية طريق القومى والوحدوى حيث المثاليات القومية جميعها تصبح غطاءً لكل سلوك سياسى منفلت ومتطرف فى القطرية أيضاً .

ووصلت المأساة إلى أقصاها حينما نسيت هذه النظم نفسها أو تناست، أنها تراوغ بين القومى والقطرى ، فتصرفت على أساس قطرى وطالبت الآخرين بأن تنسجم ردود

أفعالهم مع دعاواها القومية ، فكانت قمة المأساة أن أعلنت دولة سيادتها على الأخرى تحت غطاء الدعوة القومية !

ويبقى السؤال المهم فى هذا السياق كيف يمكن تجاوز حالة الشيزوفرينيا السياسية التى تكاد تسيطر على الحياة العربية كما أسلفنا وتثير حالة من عدم التسامح مع الآخر العربى اللهم إلا قسراً وعلى حساب الرابطة القومية ؟ وبمعنى أوضح كيف ندرك الوسائل الفعالة لحل المعضلة الكبرى لتطور النظام العربى ، وهى العلاقة السلبية أو ربما العكسية بين درجة التسامح التى يبديها مع الخصوصيات القطرية ، ودرجة الفعالية التى يتمتع بها فى سياق تعبيره عن التجانس القومى والتى تكاد تجعل هذا "التسامح" ركيزة للاستمرارية ضد هذا "التجانس" كركيزة للفعالية ؟

ويمكننا القول بأن صياغة هذه العلاقة السلبية بين الخصوصية والتجانس إنما ترجع إلى الأساس الذى تم تقسيم العمل بين القطرى والقومى استنادا إليه، فما تواتر عليه العرف العربى نظرياً بأن اللغة الواحدة ، والثقافة المشتركة ، والتاريخ المتجانس هى لحمة العروبة ودعوتها القومية التى لا انفصال لها، قد اصطدم عمليا بواقع الدولة القطرية العربية ونزوعها إلى التعبير السياسى المستقل نوعًا عما تراه سيادتها الوطنية . إن هذا الصدام بين طرفى النظر والواقع ظل هو المشكلة الأولى التى تعامل معها النظام العربى فى العقود الستة الماضية عبر مبدأ ثالث تم تخليقه حلاً للمعضلة كان جوهرة أنه إذا كان لا مفر نظرياً من وحدة قومية تجسد التجانس الثقافى، وعملياً من تعددية قطرية تعكس الخصوصية المحلية فليكن الحل فى أن تمارس الثقافة تجلياتها بمعزل عن الممارسات السياسية .

أى تبقى الثقافة معبرة عن دعوة قوميــة لها عمقها التاريخى ، نعم ولكنها كامنة فى اللاوعى، قد توحى بمثاليات وقد تلهم فى لحظات وقد تمدنا برموز عامة مشتركة ولكنها تفعل ذلك كتراث عام يحق لأى مجتمع أن يستخدمه حينما يشاء وكيف يشاء دون إلزام لهذا المجتمع أو ذاك من المجتمعات العربية بتبنى إلهاماتها أو ممارسة طقوسها . وفى الوقت ذاته تبقى السياسة ممارسة واقعية عملية تجرى أحداثها ومساراتها

حسبما تجرى الظروف وتتغير الوقائع وتكون المصالح ، ولا مانع رغم ذلك من المزايدة بالمثاليات القومية فى أوقات بعينها لأهداف متباينة لدى هذا الطرف أو ذاك .

الأساس الذى قام عليه تقسيم العمل بين القطرى والقومى إذن هو الفصل بين السياسة والثقافة هروباً من ضغوط متصوَّرة للثقافة على السياسة ، وهى الضغوط التى يفرزها إدراك متقادم للثقافة يحبسها فى وجه واحد فقط لا تُقبَل على أساسه أنماط من العلاقات بين المجتمعات إلا التجانس التام أو بمعنى أدق التماهى ، أو المغايرة التامة ، ولدرجة التناقض . ولأن المجتمعات العربية لا تقبل بحكم مسماها نمط المغايرة والتناقض فلا سبيل أمامها سوى نمط التماهى والتجانس التام. وما دام الأخير قد وُجد بين المجتمعات العربية يصبح السؤال : ولماذا لا تكون هناك إذن الدولة العربية الموحدة ؟ وعندها لا توجد إجابة صحيحية إلا من طريقين :

الأول هو الاعتراف بخطيئة دائمة يعيشها الواقع العربى وتمارسها النظم والنخب العربية بشكل مستمر على حساب وضد مصلحة شعوبها ، وهذه هى الإجابة التى سادت نصف القرن الماضى وهى المسئولة عن حالة الشيزوفرينيا السياسية العربية الراهنة .

والثانى هو الاعتقاد فى صعوبة أو عدم جدوى بناء علاقة تكاملية بين الثقافة والسياسة باعتبار أنهما لا ينتميان إلى فضاء موحد ، حيث الأولى تجسيد للتصورات الوجودية المشتركة عن الذات والعالم والتاريخ ، ولمنظومة القيم وما توحى به من المثاليات والرموز . بينما الثانية هى الابنة الشرعية للفضاء الواقعى والعملى واليومى والمباشر وغيرها مما يعكس المصلحة السياسية ، الأمر الذى يحبذ بقاءهما فى فضاءيهما المتوازيين والمنفصلين لا المتكاملين ، ومن ثم ينفى عن الوجود السياسى العربى كل معنى جماعى ، وكل قيمة توحيدية، ويهدر كل الطاقات الشاملة ويكرس حالة الركون التام إلى الأمر الواقع ، وجميعها مثالب قومية ، لا يقل عنها أهمية تلك المثالب المعرفية التى تنال من هذا الاعتقاد .

ذلك أن تأمل كلٍّ من التاريخ الثقافى والسياسى للعالم ينفى التصور القائل بصعوبة ولا جدوى تكاملهما ؛ فرغم أن لكل من الثقافة والسياسة دائرة الفعل الخاصة بها ، فإن الدائرتين ظلتا بطول التاريخ مفتوحتين على بعضهما ، وظل التفاعل بينهما وثيقًا لدى كل المجتمعات الإنسانية حتى إن الازدهار فى أى منهما صاحبه أو أعقبه ازدهار فى الأخرى ، كما أن النمط العام الذى كان يصبغ أيهما لدى هذه المجتمعات كان يصبغ الأخرى من حيث مكوناته ودلالاته ، فملمح المادية مثلا أو الإيمانية إذ يثبت فى ثقافة ما فإنه بالضرورة يثبت فى سياسة الجماعة الحاملة لهذه الثقافه ، وهو الأمر الذى يمثل الأساس المرجعى لتقسيم العصور التاريخية من جانب والتمييز بين الأنظمة الثقافية السياسية الكبرى داخل هذه العصور من جانب آخر .

ومن ثم فإن الطريق إلى تجاوز مأزق الشيزوفرينيا السياسية العربية ، من دون وقوع فى أسر الأمر الواقع ، يبدأ من إعادة تأمل هذا الإدراك الأحادى لظاهرة الثقافة ، وهو الإدراك الذى تثبت التصورات والدراسات الحديثة تقادمه يومًا بعد يوم ، وهو الأمر الذى يحتاج – نظرًا إلى أهميته – إلى وقفة أطول عند مفهومين معياريين للثقافة أفرزتهما تلك الدرراسات :

الأول : سسيولوجى يشتبك مع علم اجتماع الثقافة ويستند إلى علم الاجتماع وخصوصًا لدى المدرسة الفرنسية بزعامة دوركهايم والثقافة لديه هى نمط عيش وأسلوب حياة تسقط فيه الرموز على الوقائع مباشرة وتندمج فيه حركة الصور والشخوص وتنتفى فيه إلى حد كبير المسافة الفاصلة بين الرؤى والسلوك ، وهنا يصبح فعل "المعاش" هو المؤسس لفعل "التأمل" فى حياة البشر إذ أن حركتهم هنا لا تصدر عن رؤية سابقة بالضرورة ، وإن أمكن استخلاص هذه الرؤية من حركة الجماعة الإنسانية "الخاصة" بعد أن تكون قد تقررت فى واقعها التاريخى بشتى جوانبه .

والثانى : سيكولوجى يشتبك بفضاءات الفكر المختلفة ويستند بالأساس إلى الدين والفلسفة واللغة والإيديولوجيات الكبرى والثقافة كما يراها بناءً عقليًا متكاملاً ، ونظامًا صارمًا للأفكار يتسم بالخصوصية لدى كل جماعة إنسانية فى رؤية الوجود بدءًا

من مقدسه المطلق – إن وجد – وعلاقات البشر بالطبيعة "تصورهم لوظيفتها ، وكيفية الاستفادة منها" وعلاقات البشر داخله ببعضهم فيما يصوغ قوانين أو قواعد اجتماعهم الإنساني. والثقافة هنا وبالأساس رؤية تصدر عن تأمل ، والتأمل قد يكون فعلاً إنسانياً محكوما فى سقفه الأعلى بوعى البشر أنفسهم وإلهاماتهم وقد يكون صادراً عن مقدس ابتداء ويخضع فقط لتأويلات البشر عند محاولتهم صياغة رؤاهم المجتمعيه والسياسية بأقدار متباينة من التفرد والخصوصية بين المجتمعات الإنسانية .

وظنى أن الإدراك التاريخى لظاهرة "الثقافة" يثير ضرورة التكامل بين التعريفين لأن الانحياز المطلق لأى منهما قد يؤدى إلى إهدار جزء مهم من حكمة المجتمعات الإنسانية أو من خبرتها .

فالتعريف السسيولوجى مثلاً إذا ما اعتبرناه وحدة المرجعية لتصورنا عن الثقافة ، فإنه ربما يصل بها إلى تصور عدمى يكاد يفرغها من حيويتها وقيمتها كنموذج للوعى لابد وأن يحفز إلى التقدم ، وأن يجعل لحياة البشر معنى ودلالة فى التاريخ ، فالثقافة هنا وبهذا المعنى ستكون "تعبيراً محايداً" عن أى مواقف حياتية لأى من الجماعات الإنسانية التى تتسم وضعيتها التاريخية بالإيجابية أو بالسلبية قياساً على معايير المكان عند المقارنة بالآخر شرقًا وغربًا أو قياسًا على الزمن عند المقارنة بفترة أخرى من التاريخ قد تكون أخصب وأثمر، أو على العكس أفقر وأجدب .

فالواقع أن الجماعات الإنسانية كافة تمارس الحياة بأسلوبها الخاص فى عالمها الواقعى المباشر ، ولذا فمتحقق لديها دائمًا فعل "المعاش" رغم ما قد يتسم به هذا العيش من إيجابية أو سلبية . وهذا الواقع يكشف عن نفسه فى عديد من الجماعات الإنسانية التى تتسم بالتخلف الحضارى ليس قياسًا بالضرورة على حضارة الغرب المعاصرة وإنما من منظور عجزها عن إضافة شىء يُذكر لتيار الحضارة العام ، بل وحتى ممارستها لأنواع شتى من الانتحار العرقى ناهيك عن الانتحار الحضارى وعلى نحو ينزع عنها "حكمتها" .

وفى المقابل فإن إطلاق التعريف "السيكولوجى" سوف يهدر الجزء الأهم من خبرة المجتمعات الإنسانية "التاريخ" إذ لا يمكن الحكم على أى نظام للأفكار بالصلاحية

أو العكس إلا بمقدار ما يثمره فى حركة الواقع لدى الجماعة التى تمارسه مهما كانت جاذبيته اللفظية أو هندسته العقلية أو حتى فضاءاته الفكرية . ولعل الخبرة التاريخية وحدها هى التى قامت بتهذيب الفلسفة مثلاً ضمن تيار عام تمكن دوماً من إلهام الواقع الحى المعيش والمتغير "التاريخى" بعد أن قام بإسقاط تلك النزعات المتطرفة سواء الميتافيزيقية والتى لم تمثل سوى ومضات فى عقول متفلسفيها عجز الناس عن فهمها ، أو تلك النقيضة المفرطة فى ماديتها والتى استهدفت بناء جدران عالية من الحتميات حول عقول البشر وحياتهم سرعان ما تجاوزها تيار الفكر الإنسانى الدافق .

تبدو الحاجة ملحَّة إذن لتحقيق نوع من التكامل بين التعريفين يحقق بدوره مرجعية مشتركة تتأسس على الجدل الإيجابى بين طرفيها بحيث يصبح فعل التأمل رقيباً على فعل المعاش ، كما يصبح فعل المعاش اختباراً لفعل التأمل ، ومن هنا يتحقق نوع من الحوار بين بنية العقل وحركة الواقع لدى كل ثقافة إنسانية ومن خلاله تتمكن الثقافات الحية من فحص منتجاتها فى الوعى ومراجعتها فى الواقع .

فى إطار هذه المراجعة الموجزة سواء لإدراك مفهوم الثقافة كشفاً لتعدد جوانبه، أو لإدراك العلاقة بين الثقافة والسياسية كشفاً لعمق أواصرها يمكننا إعادة صياغة الإطار العام للعلاقة بين الخصوصية والتجانس فى العالم العربى على أسس تتجاوز نمط الفصل "الأفقى" بين الثقافى باعتباره فقط مستودعا للرموز لا يمكن الفصل بين جوانبه رغم تعددية المجتمعات التى تُعنى باستلهامه ، والسياسى باعتباره فى الأساس الممارسة المتغيرة للواقع المباشر الذى لا يمكن التوفيق بين مفرداته رغم تجانس الدول التى تمارسه ، وذلك إلى نمط آخر "رأسى" يتم من خلاله الاعتراف بتعددية ثقافية "واقعية" وأيضاً الاعتراف بتجانس سياسى "ممكن" فى العالم العربى . أى أن الخصوصية والتجانس وبهذا المعنى يرمزان إلى حالة وجود واقعى فى الثقافة وفى السياسة معاً ، وأن المطلوب عندئذ لتجاوز مأزق الشيزوفرينيا فى الحياة السياسية العربية هو إعادة تأسيس العلاقة ليس فقط بين فضاءيهما ، وإنما أيضاً داخل كل فضاء منهما وبين التجليات المختلفة له .

وفى سياق عملية إعادة التأسيس هذه يمكن فقط وبشكل أوليٍّ اقتراح إطار عام يقوم على عدة مفردات أهمها :

١ - الاعتراف بأن التعددية الراهنة فى العالم العربى ليست نتاج أزمة واقعية فقط فرضتها القوى الاستعمارية مثلا أو تكرسها الضغوط الخارجية ، رغم وجود هذه الضغوط ، ولكنها أيضًا تستند إلى أساس نظرى هو تعددية جوانب الظاهرة الثقافية نفسها والتى تصوغ بالأساس حالة التجانس العربى بين جوانب فلسفية تعمل كمستودع للرموز والإلهام والتوجيه لهذا التجانس العام، وأخرى سسيولوجية تعكسها خبرات المجتمعات المحلية العربية التى صاغتها أوضاع جغرافية معينة وأنظمة سياسية متباينة وأبنية طبقية متمايزة ودرجات من الثراء و الفقر جد مختلفة .

ويمكن القول بأن عاملين أساسيين أحدهما طبيعى جغرافى ، وثانيهما سسيولوجى تاريخى ، قد أسهما على المدى الطويل فى تهيئة الظروف الموضوعية لحالة التعدديات العربية التى ظلت فى حالة من التوتر والتجاذب ، الخفى أو الظاهر ، مع التوجهات التوحيدية المزنوجة من التركيب الدرامى المتوتر بين قطبى التوحد والتعدد :

أما العامل الأول فهو "عامل الفراغات الصحراوية الشاسعة والمجدبة التى باعدت بين مناطق الوجود البشرى العربى ، سواء فى البوادى أو فى الحواضر وجعلت منها بمثابة الجزر المتباعدة المعزولة وسط بحر من الرمال" حسب تعبير الدكتور على الوردى عالم الاجتماع العراقى الراحل ، الأمر الذى حال دون تفاعلها وانصهارها فى دورة حياتية واحدة . وفى ضوء هذه الحقيقة الجغرافية الأساسية يمكن أن نفسر لماذا تعددت الحضارات القديمة فى المنطقة العربية بين يمنية وعراقية وسورية ومصرية فرعونية ، ولماذا تعددت دويلات المدن فلم تقم حضارة قديمة واحدة فى المنطقة ، ولا قامت بالتالى دولة موحدة فيما بينها ، وينطبق ذلك حتى على موطن العرب الأول وهو شبه الجزيرة العربية ، حيث أسهمت الفراغات الصحراوية الشاسعة بداخلها فى خلق حالة من التعدد الإقليمى بين حجاز وعمان ويمن ونجد وبحرين . كما أن هذه الفراغات أدت إلى المباعدة بالتدريج بين عشائر القبيلة الواحدة وأفخاذها فى بحث كل فصيل منها عن الماء والكلأ فى البوادى المتباعدة(١١) .

وبالإضافة إلى قطيعة المكان ، ولدت الطبيعة الصحراوية بموجاتها التصحرية المتعاقبة واجتياحاتها الرعوية الدورية المتتالية قطيعة أخرى فى الزمان ، وذلك بتقطيع مجرى التراكم والتطور الحضارى والسياسى فى التاريخ العربى بموجات التصحر والجفاف المتعاقبة التى دفنت مدناً وحضارات ودولاً بأكملها تحت الرمال عصراً بعد آخر ، وأزالتها من حيث هى حلقات وصل متحقق فى مجرى التطور الحضارى والسياسى العربى ، بحيث تحتم إعادة البدء فى تكوين المجتمعات الحضرية المستقرة وإقامة الدول ومراكز العمران ، حقبة بعد أخرى ، ومن منطقة إلى أخرى ، الأمر الذى أدى إلى إعاقة سرعة التطور الحضارى والسياسى العربى وإبطاء نموه ، واستنزاف طاقات أكثر وأزمان أطول قياساً بالأمم المستقرة الأخرى التى لم تحتم عليها جغرافيتها مثل هذا التقطع فى مجرى النمو التاريخى المتصاعد(١٢) .

وبالإضافة إلى موجات التصحر الطبيعى كانت موجات التصحر البشرى والمجتمعى - متمثلة فى الهجرات والغزوات البدوية - سلماً وحرباً - تعمل على تقطيع مجرى التطور الحضارى والسياسى العربى باجتياح مراكز العمران والدول وإعادتها إلى حالة البداوة ، ووضعية اللادولة ، عصراً بعد آخر . ولم تكن البادية العربية مصدر أخطر هذه الموجات ، فأخطرها وأشدها أثراً جاء من البوادى الآسيوية فى أواسط أسيا وحسم مصير المنطقة قروناً(١٣) .

أما العامل الثانى فهو السسيولوجى التاريخى حيث التعدد المجتمعى النابع من التعدد الجغرافى ، والمتمثل فى تعددية الكيانات القبلية والعشائرية التى ظلت عبر التاريخ العربى وإلى يومنا هذا العائق الأول أمام دعوات التوحيد الإسلامية والعربية ، بل تحدت مثاليات الدعوة الإسلامية منذ الصدر الأول فى صراعات الفضائل القرشية والقبائل العربية الأخرى وكان لها أثرها التاريخى بالتالى فى تعدد الدول والمذاهب والبنى المجتمعية الصغيرة . "وإذا شئنا التدقيق فى واقع تعددية الانتماءات الداخلية فى تشكيل الهوية العربية وتكوين النسيج العربى العام نجد أن هناك ازدواجية ثلاثية : بين انتماء عام للعقيدة والحضارة ، وانتماء مجتمعى متحدد القبيلة أو الطائفة أو المحلة ، وانتماء بحكم واقع الحال للكيانات السياسية القائمة(١٤) .

هذا الفهم يجد له تجسيداً عملياً فى صياغة أخرى تقول " بوجود مظهر ثلاثى للشخصية العربية – الإسلامية " يتمثل فى كون العربى "إسلامياً" فى عقيدته وعبادته وقيمه الروحية، و"عروبياً" فى ثقافته وقيمه الأدبية والفنية، و"قبلياً" أو طائفياً أو محلياً فى نزعته وفزعته الاجتماعية وفى عصبيته السياسية . وهذه التعــددية فى الانتمـاء وفى التعبير عن الشخصية ليست من حيث المبدأ حكرًا على العرب ، فهى ظاهرة إنسانية عامة ، غير أنها فى المجتمع العربى ظلت تعددية متفلته وغير متسقة ضمن سلَّم للأولويات يصهرها فى بوتقة أمة واحدة ، وقد يتقدم أصغرها على أكبرها فى أدق المواقف من دون ظابط أو معيار يحدد الأولويات(١٥) .

ويتفاعل هذين العاملين ضمن طبوغرافيا المنطقة العربية نشأ لدينا مربع إيكولوجى عربى من المدينة والبادية والريف المنبسط والجبل الممتنع . وعلى المدى التاريخى الطويل ولدت هذه البيئات الأربع – من حاضرة وبادية وسهل وجبل – فى عموم المنطقة العربية تشكيلاتها المجتمعية التقليدية التى تمايزت مذهبياً وعصبوياً فى بوتقة هذه البنى التحتية ، وإن توحدت معنوياً فى إطار الثقافة والحضارة العربية الإسلامية ، أى على صعيد البنى الفوقية ، فكانت ثمــة بنى تحتية متعــددة فى ظل بنيــة فوقية عليا جامعة أو مشتركة(١٦) .

٢ – التأكيد على أن حالة التعددية القائمة ليست بالضرورة شراً لا بد منه تفرضه صعوبات تكمن فى الواقع الراهن القائم على التجزئة ، أو يمليه الميراث الثقافى والتطور الاجتماعى الخاص بأنماط شتى من النظم السياسية العربية التى مارست الهيمنة على المجتمعات العربية تاريخياً وحتى الآن ، بل قد تكون "خيراً محتملاً" إذا ما أمكن البناء عليها، فهى تمثل نوعا من الخبرة المجتمعيــه الخاصة الدافعة لهذا القطر أو ذاك على النهوض بتطوير خصائصه الذاتية على نحو أفضل مما يعد تطويراً جزئياً للتجانس العربى يغنى الشخصية العربية ويثريها ، وبالتالى فهى شر فقط فى وجهة النظر التى تعتبر غاية الوجود العربى هى الوحدة السياسية، ولكنها بالطبع ليست كذلك تماماً فى وجهة النظر التى تعتبر أن غاية هذا الوجود هى النهضة الحضارية قصداً إلى إعادة التأثير فى التاريخ من موقع الفاعل فية الرائى لمسارات تطوره والمريد لإعادة صياغته .

ومن هنا تتبدى الحاجة إلى صياغة جديدة للعلاقة بين قضيتى الوحدة والنهضة فى الفكر القومى العربى جوهرها التأكيد على أن التقدم والنهضة هما غاية الوجود العربى وأن الوحدة القومية لا تعدو كونها وسيلة مثلى لبلوغهما ، وبالتالى فهى ليست غاية نهائية مطلوبة فقط لذاتها ، وإنما هى غاية مشروطة تاريخيًا بإدراك النهضة والتحقيق الأمثل للتقدم ، وأنها بهذا المعنى قابلة لإعادة النظر إليها فى ضوء التجربة التاريخية والواقعية المحيطة بها على المستوى السياسى لأنها بالفعل راسخة ولا جدال حولها على مستوى التعبير الثقافى عن هوية الأمة العربية .

وفى هذا السياق ربما أمكن الاعتراف بأن هدف التكتل القومى والتوافق العربى قد يكون هو الهدف التاريخى الأمثل فى اللحظة العربية الراهنة على المستوى النظرى أيضًا وليس العملى فقط والذى يتوجب إعلاؤه كبديل لهدف الوحدة القومية من جانب الفكر القومى ذاته، وليس الحركة السياسية وحدها، وهو هدف قد يقصر نظريا عن الوحدة القومية ولكنه يفوق عمليا واقع الحياة العربية الراهنة بكل أزماتها والمدفوعة بمرواغاتها بين سياقين أولهما يؤكد على وحدة نظرية وثانيهما يعتبرها مثالية ، ويؤكد فقط على تعددية واقعية تتخفى عند الممارسة العملية فى أثواب سياسية وخطابية قومية تثير التباسات محبطة وتكشف عن حالة شيزوفرينيا سياسية كامنة .

وفى هذا المستوى من التحليل تُطرح من جديد وبحده مسألة التجمع الإقليمى فى شكل اتحاد عربى فيدرالى كبير باعتبارها أحد الشروط الأساسية للتنمية المستقلة والثابتة التى تشكل الضمانة الوحيدة لتطور سياسى واجتماعى متوازن وسلمى ، وبالتالى ديمقراطى ؛ ذلك أن بناء المجموعات الإقليمية الكبرى القادرة على تعديل ميزان القوى والاستيراتيجية العالمية بصورة جذرية يشكل ، بصرف النظر عن الفلسفة التى تقف وراءه قومية كانت أو وطنية ، الشرط الأول لتحرير الإرادة الإبداعية والإنتاجية للجماعات الصغيرة ولمساعدة شعوب العالم الثالث على أخذ مصيرها بيدها وتحمل مسئولياتها التاريخية والحضارية . فبما يمكن أن تقدمه للمجتمع من مجال فسيح للتداول والتراكم العلمى والاقتصادى والتقنى ، تفتح الأسواق الإقليمية الكبيرة فرصًا متزايدة للتنمية الطبيعية المنظمة ، وتعوض عن الحاجة إلى التشديد على العوامل الإرادية والإجراءات القمعية

والتعسفية ، وبفضل ما توفره من شعور بالأمن والسيادة والاستقرار والاحترام العالمى تساهم التجمعات الإقليمية أو الاتحادات الكبرى فى تحرير المجتمعات من الانحباسات النفسية والفكرية والدينية(١٧) .

والمهم فى هذا السياق أن إعلاء الفكر القومى الجديد لهذا الهدف سوف يقطع الطريق على دعاوى تيارات فكرية أخرى مارقة تناقض هذا الفكر نظريًا وعمليًا وتُزايِد عليه بحركة الواقع الصعب الذى يناقض طروحاته الوحدوية بحق وتدعى عليه ، بغير حق هذه المرة ، العجز عن الإدراك الصحيح والواقعى للعالم وعن تقديم جديد يفيد فى إثراء حركة الواقع العربى ، وذلك فى محاولة لاختطاف ليس فقط الفكر القومى ، بل وأيضا الواقع العربى نفسه .

٣ - أن الإمعان فى ممارسة الخصوصية المجتمعيه ، وما يعبر عن مظاهر السيادة القطرية قد يكون هو نفسه الطريق إلى بناء الوحدة القومية إذا ما تم التعبير عن هذه الخصوصية وتلك السيادة بشكل معتدل وديناميكى فى علاقته بالتجانس العربى ، أى من خلال نمط "التوافق القومى" الذى يحتفظ بهذا التجانس مرجعية أساسية له، حيث تؤكد التجارب التاريخية أن ممارسة الخصوصية بما تمثله من إثراء وترسيخ للشخصية الوطنية قد يكون دافعًا للبناء عليها أطرًا وهويات أوسع منها لأنه ينزع عنها، عبر إثراء وجودها الخاص نفسه مخاوف الذوبان الكامل فى تلك الهويات الأوسع ويمنحها الجرأة والثقة بالذات التى تمكنها من التفاعل الإيجابى مع هذه الأُطُر .

ويعتمد هذا الفهم ليس فقط على ملاحظة تجارب عمليات بناء الدول/الأمم فى إطار حركيتها التاريخية ، وإنما أيضًا على ما يذهب إليه بعض العاملين فى الحقل الدبلوماسى والأكاديمى والذين يرجحون تفسيرًا للنزعة العربية المحافظة والهادفة إلى تكريس واقع القطرية يقوم على فكرة "عقل الدولة" الذى يدفعها إلى إعطاء أولوية حاسمة فى جميع الحضارات والمناطق سواء كانت متخلفة أو متقدمة ، عربية كانت أو غربية ، لأمنها الخاص ، وإلى الصراع على القوة والنفوذ وبالتالى إلى الصدام وعدم رؤية المجالات الممكنة للتوافق والتعاون(١٨) .

ويقترح هذا الاتجاه الأخير المنهج الوظيفى لبناء النظام العربى وتحريره من أزمته ، على غرار ما حدث من بناء الجماعة الأوربية على أساس من المدخل الوظيفى للتكامل الإقليمى . وتقوم افتراضات هذا الاتجاه التحليلى على ما يلى(١٩) .

(أ) أن الخلافات بين الدول عموماً ، والدول العربية خصوصاً ، ليست ذات درجة متساوية من الحدة . وأكثر القضايا تعرضاً للحدة فى الاختلاف هى القضايا السياسية وخصوصاً تلك ذات الصلة بقضايا الأمن ، وأقلها تعرضاً للحدة فى الاختلاف هى القضايا الاقتصادية والوظيفية ، أى التى تتعلق بالبنية الأساسية والخدمات الحديثة بما فيها قضايا الثقافة .

(ب) أن أفضل الطرق للتقدم على صعيد التكامل الإقليمى وبناء نظام له مصداقية يتقوم فى منهج تدرجي وارتقائى يبدأ بالتعاون فى مجالات القضايا التى يحدث فيها خلاف أقل حدة وقابل للحصر والحل ، وهى القضايا الوظيفية ، ويتدرج منها إلى القضايا السياسية الأقل خلافية ثم إلى غيرها من القضايا . ذلك أنه بعد أن يكون قد تم وضع هياكل مؤسسية للتعاون فى المجالات الاقتصادية والوظيفية سوف يصعب التراجع عنها لأنها تصبح جزءاً من وعى الرأى العام فى كل بلد وبالتالى جزءاً من معادلات أمن النظم .

(ج) أنه من الممكن حماية التقدم فى العمل المشترك فى المجال الاقتصادى والوظيفى من التعرض للخطر بسبب حدة الخلافات فى المجال السياسى والأمنى . ولذلك يتعين "تحييد العمل الاقتصادى العربى المشترك" .

ويبقى التساؤل الأخير عما يقدمه هذا الإطار الفكرى العام بمفرداته الثلاث للواقع السياسى العربى ويكون صالحاً لتجنيبه نمط الأزمة المهيمن على تفاعلاته أو الكامن فى حالة الشيزوفرينيا السياسية المدفوعة بالمراوحة لدى صانع القرار السياسى العربى بين اليقين القومى الذى يتصوره لدى الآخرين واليقين الوطنى الذى يملؤه ذاته وهو يتخذ قراره السياسى إعلاءً لما يتصوره مصلحة وطنية عليا ومزايدة منه بما يدعى أنه مصلحة قومية وعلياً أيضاً .

وربما جاز القول بحضور ثلاث قواعد عملية تستبطن هذا الإطار الفكرى يمكنها أن تثرى حركة الواقع ، وأن تساعد على تفكيك حال الالتباس هذه بين الوطنى والقومى وبالأحرى بين العربى والعربى الآخر وهى :

أولاً : جعل العلاقة مع العربى الآخر موضع افتراض يتحدد نهائيًا بنقطة توازن العلاقة بين الخصوصية والتجانس . والافتراض هنا يعنى عدم الانطلاق فى سلوك الدولة العربية (أ) مثلاً تجاه الدولة العربية (ب) من يقين أن (ب) شقيقة وصديقة حتمية حسبما تقضى ركائز التجانس العربى العام دونما نظر إلى بعض مقومات الخصوصية المحلية التى قد تغذى تباينًا فى المصالح الواقعية ، بل من أنها شقيق بحكم هذا التجانس ، ولكنها صديقة فقط بحكم درجة التجانس التى يمكن توليدها فى المصالح الواقعية بين الدولتين . وبمعنى أدق يجب إدراك أن التجانس العربى وحده رغم أنه يمنح أرضية واسعة للتوافق بين المصالح واقعيًا لا يكفى لبناء التوافق الكامل إلا عبر سلوك سياسى واعٍ يتوسل بالحوار والتنسيق لتعظيم درجة التجانس ، أما العنف والقطيعه اعتماداً على درجة التجانس هذه فإنما يهدران القدر المتحقق منها ويفتحان الباب واسعًا على نمط الأزمة الدورية .

ثانيا : التفكير بعقل العربى الآخر ، أى تبادل المواقع معه للتفكير من الزوايا التى يرى من خلالها لفهم كيف يدرك هو مشكلاته ومن ثم كيف يدرك علاقاته معى وتصوره لحل هذه المشكلات ومطالبه تجاهى ، وعندما يقوم هو بالمثل فيفكر بعقلى ويدرك مشكلاتى ومطالبى إزاءه تكون الأمور أكثر وضوحاً والطريق إلى الحلول الوسط أصبح مفتوحا ومفروشا بمفردات الممكن والمحتمل بديلاً للحلول المطلقة التى ينغلق الباب دونها على الكلى والمطلق والمثالى ، ومعها العنف والقطيعة والعداء عبر العديد من الأزمات .

ثالثا : ضرورة التحلى بروح التسامح حتى إزاء القضايا المستعصية على الحلول البسيطة والبحث عن حلول صعبة تتطلب اتخاذ قرارات جريئة وعادلة إزاء الآخر العربى مع الوضع فى الاعتبار أنها ربما كانت أصعب لو كان هذا الآخر غير عربى مادام التوافق الكامل غير ممكن وهذه الروح لا يمكن أن توجد إلا بتوافر القاعدتين الأوليين .

الهوامش

(١) انظر د. محمد عابد الجابرى ، الخطاب العربى المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٢م ، الفصل الثالث ، بتصرف .

(٢) د. محمد السيد سعيد ، مستقبل النظام العربى بعد أزمة الخليج ، سلسلة عالم المعرفة عدد ١٥٨ فبراير ١٩٩٢م ، ص٢٩ .

(٣) محمد السيد سعيد ، مستقبل النظام العربى بعد أزمة الخليج الثانية ، المرجع نفسه ، ص١٦ .

(٤) محمد السيد سعيد ، مستقبل النظام العربى بعد أزمة الخليج الثانية ، مرجع سابق ، ص١٧ .

(٥) محمد السيد سعيد ، مستقبل النظام العربى بعد أزمة الخليج الثانية ، مرجع سابق ، ص ١٩ .

(٦) جميل مطر ، وعلى الدين هلال ، النظام الإقليمى العربى ، دارسة فى العلاقات السياسية العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٠م ، ص٥١ – ٥٦ .

(٧) د. محمد السيد سعيد ، مستقبل النظام العربى بعد أزمة الخليج الثانية ، مرجع سابق ، ص٢١ .

(٨) محمد السيد سعيد ، مستقبل النظام العربى بعد أزمة الخليج الثانية ، مرجع سابق ، ص٢٨ .

(٩) جميل مطر ، وعلى الدين هلال ، النظام الإقليمى العربى ، دارسة فى العلاقات السياسية العربية ، مرجع سابق ، ص٣٥ .

(١٠) محمد السيد سعيد ، مستقبل النظام العربى بعد أزمة الخليج الثانية ، مرجع سابق ، ص٢٤ .

(١١) محمد جابر الأنصارى ، العرب والسياسة : أين الخلل ؟.. جذر الخطل العميق ، دار الساقى ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٠ ، ص١٤٠ .

(١٢) محمد جابر الأنصارى ، تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية : مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ٢٠٠٠، ص٣٨ .

(١٣) محمد جابر الأنصارى ، تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية : مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربى ، مرجع سابق ، ص٣٩ .

(١٤) برهان غليون ، نظام الطائفية : من الدولة إلى القبيلة ، بيروت ، المركز الثقافى العربى ، ١٩٩٠ ، ص ١٣٦ .

(١٥) محمد جابر الأنصارى ، تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية : مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربى ، مرجع سابق ، ٢٤ .

(١٦) محمد جابر الأنصارى ، العرب والسياسة : أين الخلل ؟.. جذر الخطل العميق ، مرجع سابق ، ص١٤١ .

(١٧) برهان غليون ، الدولة ضد الأمة ، مرجع سابق ، ص٢٨٤ .

(١٨) د . على الدين هلال وآخرون ، العرب والعالم ، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٨ ، ص١٢٨ .

(١٩) محمد السيد سعيد ، مستقبل النظام العربى بعد أزمة الخليج الثانية ، مرجع سابق ، ص٣٥ .

الفصل الرابع

بين السلفية والبراجماتية
غياب العقلانية التاريخية العربية !

بعيداً عن كل أطياف الرؤية الماركسية القائمة على نوع من الحتم تمارسه البنية التحتية "أنماط الإنتاج" وعلاقاته في مواجهة البنى الفوقية "التعبيرات السياسية والتجليات الثقافية" لدى المجتمعات البشرية ، نؤمن بوجود علاقة ما جوهرية لا تقوم على حتم ولا تأخذ اتجاهاً واحداً ولا تعطى أولوية مطلقة لعامل وحيد بين أنماط الإنتاج "الرعوى / الزراعى / الصناعى / ما بعد الصناعى" والأنظمة الاجتماعية السياسية التى تقوم فى الجماعة البشرية ، ثم بين هذه وتلك وبين النشاط الفكرى والفلسفى ، وبالأحرى التجليات الثقافية التى تسود لديها .

هذا الإيمان يتأسس من ناحية على فهم لأهمية أنماط الإنتاج وعلاقاتها ومن ثم نظمها الاقتصادية وهياكلها الاجتماعية وتراكيبها الطبقية وأشكال تعبيرها السياسى فى صياغة أبنية تاريخية متتالية فى الزمن وقادرة ، مع نضوجها ورسوخها ، على أن تفرز منطقها العامّ الذى قد تتعدد أشكال التعبير عنه "الإيديولوجيا" ولكنه يظل محكوماً ، على الأقل فى تياره الأساسى ، ببنية عامة تقوم فى جوهرها على نموذجه فى "المعرفة" .

ويستلهم من ناحية أخرى فكرة توماس كون فيلسوف العلم الأمريكى حول المنظور أو "النموذج القياسى" ومفهوم أنطونيو جرامشى عن "الكتلة التاريخية" ليقيم علاقة بين النماذج العلمية والكتل التاريخية يراها الأكثر ديناميكية وقدرة على تفسير التاريخ الانسانى عموماً والعربى خصوصاً من تلك الحتميات الجامدة الأحادية التى تفصح عنها الرؤى الماركسية ، أو تلك النزعات الميتافيزيقية التى تستبطنها التيارات السلفية وذلك على طريق بناء عقلانيتنا التاريخية العربية .

ذلك أن اقتصاد الزراعة مثلاً كان قد قام على حامل المجتمع النهرى المنظم الذى يُخضع كل فاعلياته لدعم الإنتاج الزراعى ويقيم العلاقات بين أجزائه حسب مقومات هذا الإنتاج وما يخلقه من أنشطة ويستلزمه من متطلبات التجانس والتكتل والاستقرار ، وجميعها مثلت المرتكزات الرئيسية التى قامت عليها الدولة لتنظيم النشاط الزراعى بضبط حركة المجتمع وتلبية حاجاته التلقائية المتدرجة والمتنامية بفعل تنامى هذا النشاط نفسه ورسوخ علاقات وتكوينات اجتماعية سمحت بقيام نظام اقتصادى اجتماعى بعد مرحلة طويلة فى التاريخ البشرى ظل فيها نمطا إنتاج الصيد والرعى عاجزين عن إفراز هذا النظام لما تتطلبه ممارستاهما من ديناميكية للكر والفر أو الترحال والهجرة المستمرة وما يفرضانه من حركة إنسانية سيالة تناقض الاستقرار ، وما يتّسمان به من روح فردية ترفض التعاضد والتلاصق والحاجة إلى التنظيم ، ومن خشونة فى الطبع وحدة فى المزاج لا تتوافق مع قيم التمدين .

كما أن اقتصاد الصناعة قد قام على حامل الطبقة الاجتماعية وليس المجتمع ككل ، فالطبقة صارت هى راعيته والملهمة لتجلياته ، أفرزتها تطوراته الرأسمالية التى صعدت بالبرجوازية كطبقة متحكمة ، ودعمتها تناقضاته التى جاءت بالبروليتاريا كطبقة معارضة بعد أن كانت الأرستقراطية النبيلة قد انحسرت مع تضاؤل دورها الذى مارسته بإلهام الإقطاع وكتلته التاريخية التى قامت على جماع أفكار عرقية وهواجس دينية بأكثر مما انبنت على فن إنتاجىٍّ مميز لها ، وبعد أن كانت الدولة قد تم تحييدها وإحالتها بفعل تطورات معقدة ، إلى موقع المراقب أو المنظم على الأكثر وليس كما كانت فى اقتصاد الزراعة هى المالك الرئيسى والمخطط المهيمن على النشاط الاقتصادى .

وبغض النظر عن طبيعة العلاقة بين الطبقتين الرئيسيتين : البرجوازية والبروليتارية وما تحقق لكل منها من توازن أو هيمنة ، ومدى حضور طبقات أخرى داخل نفس المجتمعات الصناعية فى هذه اللحظة التاريخية أو تلك ، ولدى هذه الكتلة السياسية أو نقيضتها ، فإن الطبقة كمفهوم ووحدة تحليل اجتماعى ظلت هى الحامل

التاريخي لاقتصاد الصناعة الذى أفرز دولة القومية الحديثة فى مرحلة صعوده وما تطلّبه هذا الصعود من قاعدة مجتمعية محددة وأسواق تجارية موحدة وقواعد تنظيمية تفرضها سلطة عليا آمرة .

ثم أفرز بعد ذلك أهم الظواهر المصاحبة لهذه الدولة فى مرحلة نضوجه وهيمنته، وهى ظاهرة الاستعمار التى مارستها تلك الدول / الأمم الأوربية التى كانت قد سبقت إلى مراكمة الإنتاج وتحقيق الوفرة الاقتصادية وباتت فى حاجة ملحّة إلى توسيع الأسواق وتسريع دورات الإنتاج والتبادل الرأسمالى فوضعت جزءاً من استثماراتها فى إمرة قدراتها العسكرية التى مكنتها بعد ذلك من إخضاع مجتمعات عديدة فى الشرق والجنوب معًا لهيمنتها لتكون حلقة فى دائرة نشاطها الاقتصادى الأوسع فى القرنين التاسع عشر والعشرين .

فى هذا السياق التاريخى الطويل نسبيًا فرض النمط الإنتاجى نظامه الاقتصادى الاجتماعى والذى فرض بدوره تكويناته السياسية بقدر ما ألهم تجلياته الفكرية والفلسفية التى شغلت الوعى الإنسانى وفرضت عليه أو يسّرت له – أو هما معا – الانتقال من فلك نشاط روحى قائم على الدين غالبا كمتصل وإن طغت عليه بعض بؤر نشاط عقلى من حكمة الشرق القديم أو إشراقات الفلسفة اليونانية سابقة له أو لاحقة عليه ، وهو النشاط الذى ساد حقبة الاقتصاد الزراعى وما توحى به طبيعة أبنيته الاجتماعية وعلاقاته الإنسانية ومؤسساته السياسية من رؤية كونية استاتيكية وإن كانت شفافة ترى الذات الإنسانية وتشعر بها كنقطة فى سياق الوجود الأشمل وكجزء من أجزائه تتماهى فيه ومعه ولا تنفصل عنه بل تنعكس عليه فى ظواهره وإيقاعاته وحركات كواكبه ونجومه حسبما تتبلور الروح التقليدية غير الدينية أو تشعر بالتمايز عنه دون تعالٍ عليه أو قدرة على إعادة صياغته بل فقط حسن إدارته فى إطار نموذج الاستخلاف الذى تبلوره الرؤية الدينية للعالم ، وذلك إلى فلك النشاط الفكرى القائم على العقل غالبا كمتصل والمؤسّس على رؤية حداثية ترى الذات الإنسانية فى مركز الوجود وتشعر بها مهيمنة على أشكاله من حولها وتحس

فيها القدرة على إعادة صياغة هذا الوجود – اجتماعيًا وسياسيًا على الأقل – بعد أن زادت معارفها ومن ثم قدراتها على التحكم النسبى فى مادة هذا الوجود الطبيعى عبر اكتشاف متزايد لقوانينه وحركة حثيثة نحو فهم منطقه ، وهو المتصل العقلى الذى قام على اقتصاد الصناعة كنمط إنتاج حتى وإن ظلت طافية عليه بعض بؤر دينية تمثل الاستمرار التاريخى للنشاط الروحى القديم الذى لا يزال فى بعض تجلياته صالحًا بل ومطلوبًا لترشيد النشاط العقلى السائد الآن والذى أصبح فى بعضها الآخر الأعنف والأكثر راديكالية بؤر احتقان واحتجاج ورغبة فى تدمير هذا النشاط وبدوافع إما من عدم فهم لطبيعته لدى تكوينات ثقافية ظلت لم تعرفه على وجه العمق والشمول ، وإما لأنها عرفت نتائجه وآثاره بأكثر وأعمق مما عرفته هو نفسه وعبر تجارب سياسية تقطر بالمرارة .

وفى العالم العربى الذى دخل العالم الحديث على أرضية نمط إنتاج زراعى فى أحسن الأحوال، رعوى فى أغلبها ، وفى ظل تركيبة اجتماعية سياسية أشبه كثيرا بالإقطاع ، ولا يزال يعيش فى العالم المعاصر على أعتاب اقتصاد الصناعة الذى لم يرسخ لديه بعد ولم يفرز من ثم تأثيراته الشاملة العميقة فى أشكال تنظيمه الاجتماعى ، وتعبيره السياسى ، فإنه – أى العالم العربى – قد ظل أسيرًا للرؤية الكلاسيكية للوجود على الصعيد الثقافى والقائمة على "منطق الروح"(*) إجمالا والتى واجه بها ومن خلالها الرؤية الحديثة بملامحها وإلهاماتها تلك التى جاءته فى ركاب الغرب الاستعمارى بأدواتها وتنظيماتها وأسلحتها فهزمته وأشعرته بالقهر إزاء عالم جديد عليه لا يستطيع الانتصار فيه ولا يستطيع فى الوقت نفسه الانسحاب منه فكانت محاولته للتوافق معها من قبل تيَّار فكرى هو التيار التوفيقى العربى ، وكان جموحه أيضًا فى رفضها من قِبَل تيار فكرى آخر هو التيار السلفى بينما ظلت نزعة العدمية التراثية التى نادت بالتماهى فيها والانصياع الكامل لها تحقيقا للمعاصرة ضيقة وهامشية وعاجزة عن أن تكون تيارا .

(*) حسب تعبير الكاتبة البريطانية والراهبة السابقة كارين أرمسترونج .

حسب هذا الفهم ظل الوعى العربى الحديث نازعا إلى استلهام بعض مقومات منطق الروح على مستويين ، وعبر رافدين أساسيين :

الأول : هو رافد ترشيد النشاط العقلى المؤسس للرؤية الحديثة للوجود حفاظًا على إيمانيته ونزعًا لتناقضاته التى يثيرها تصوره عن مركزية الذات الإنسانية المطلقة فى الوجود والتى تقوم عليها هذه الرؤية ، وذلك بإلهام منظومة قيم الذات المستخلفة التى يؤمن بها ويرتكز عليها التيار التوفيقى العربى والتى تقوم على "التوحيد الإسلامى" كمفهوم عَقَدِىّ يقدم أساسًا راسخًا لحرية الإرادة الإنسانية على المستوى الوجودى إذ يكفل لها إزالة كل قيد معرفى أو سياسى يعطل انطلاقها وقدرتها على العمل ومسئوليتها فى الاختيار وطموحها إلى الإبداع وتشييد الأبنية والقواعد التى تحكم هذا العمل بشرط واحد هو استلهام هذه الأبنية / القواعد لمعناها النهائى من الرؤية الإيمانية للوجود التى ترى فى هذا المعنى قانونًا إلهيًا يتنزل من السماء لا ليحكم الأرض بكل تفاصيلها : أبنيتها ومؤسساتها وعلاقاتها وأشكال تنظيمها الاجتماعى والسياسى إخضاعًا لها ، عند التطبيق العملى والممارسة التاريخية لسلطات قاهرة ، بل ليلهمها غايات الوجود النهائية والأساسية التى يفسد الكون بغيابها أو احتجابها تاركا لها ، أى للإرادة الإنسانية ، حرية العمل فى ظلها والبحث فى كيفية استلهامها ، بل وأيضا محررا لها من كل سطوة أرضية لا تبغى هذا الإلهام وناصرا لها على كل سلطة بشرية تبغى الفساد فى الأرض بتعطيل عمل هذه القوانين واستلهام هذه الغايات الأساسية حتى وإن تسترت هذه السلطات / القوى بلباس الأديان نفسها فى قشورها وقوالبها البالية أو القديمة توطيدا لسلطانها وترسيخا لهيمنتها إذ تتحدد هذه الغايات النهائية فى ضوء الإدراك "العقلى" للدين والمتطور فى التجربة الإنسانية التاريخية وليس فى ضوء الإدراك "الفطرى" للدين والمتجمد عند الأشكال البدائية والقوالب التاريخية .

هذا الرافد الترشيدى المؤسس للتيار التوفيقى قام على فهم عميق ومتوازن للعلاقة بين الطبيعة بحدودها المادية الملموسة التى يمكن التحقق منها والخوض فى

غمارها والتى تمثل محوراً أو نسقًا لجهد العلم التجريبى الشكِّى المؤسس للرؤية الحديثة ، وبين الوجود الواسع والشامل واللامحدود والذى لا يمكن التحقق منه ولا اكتشافه كاملاً ، ما يفرض على العقل الإنسانى أن يكون أكثر تواضعًا وأقل نرجسية ليؤمن بأن جانبًا من الحقيقة فى معناها الأشمل يبقى ممتنعًا عن الاكتشاف ، ومستعصيًا على التجريب بالوسائل نفسها المعتمدة لاكتشاف وتوظيف الطبيعة التى هى مجرد جزء من الوجود / الحقيقة وليست هى الوجود / الحقيقة كلها ، وهو ما يقود فى النهاية إلى فهم يُبقِى للدين أو للإيمان الدينى بإلهاماته الجوهرية موقعا على خريطة الانشغال العقلى بحسبانه قادرا على تفسير جزء أساسى من الحقيقة الوجودية فى مستواها الأعلى ، وذلك على عكس الرؤية الوضعية المتطرفة المنكرة لهذا الجزء من الحقيقة أصلاً باعتباره ليس إلا "متيافيزيقيا " بالمعنى السلبى الذى يجعلها محض هواجس إنسانية إزاء الغموض الكونى المخيف ، والمنكرة من ثم لوسائله الخاصة فى المعرفة "النقلية" التى تقوم فى الجوهر على الدين ونصوصه وإلهاماته ، وهو الأمر الذى يقود فى النهاية إلى ترسيخ الإيمان الدينى ضد النزعات المادية البحتة والإلحادية التى اعتبرها التيار التوفيقى العربى تناقضات فى تجربة الحداثة الغربية نهض هو على محاولة قمعها أو تجنبها بعد نقدها دون أن تمنعه هذه التناقضات من استلهام المقومات الإيجابية العلمية والتكنولوجية والليبرالية التى أسست لهذه التجربة التى صاغت بدورها النهضة الأوربية الحديثة والغربية المعاصرة .

أما الثانى : فهو رافد " نقض " هذا النشاط العقلى فى جوهره إما لعدم فهمه أو استيعاب منطقه ، وإما للشعور بمرارة تأثيراته فى مجتمعاتنا العربية ، وهو الرافد الذى يؤسس للتيار السلفى الداعى إلى تأسيس نظام حياة شامل بديل لذلك الذى تؤسس له الرؤية الحديثة حيث يقوم هذا النظام البديل على رفض الذات الحديثة "المطلقة والمركزية " وعلى أساس من الذات المستخلفة التى تقوم أيضا على التوحيد الإسلامى كمفهوم عَقَدِىّ ولكنه لا يركز على البعد التحريرى للإرادة الإنسانية ،

والمنوط بوظيفة الاستخلاف، من القيود الشكلية والتاريخية المعطلة لانطلاقها نحو أداء مسئولياتها ودورها ، بقدر ما يركز على بعد العبودية "لله" وهى عبودية لا شك فيها ، ولا مشكلة إلا فى فهمها النصى الشكلى الذى يقمع البعد التحريرى ، وخصوصًا عندما تلتبس هذه العبودية بأشكال ممارستها وقوالبها القديمة المستندة إلى الإدراك "الفطرى" للدين وبالأخص عندما تكتسب هذه الأشكال قدسية مضموناتها وغاياتها التوحيدية ، الأمر الذى يسلب هذه الذات "المستخلفة " كل ممكنات حداثتها ويرهنها بكافة القوالب والأشكال التقليدية.

هذا التيار يقوم على فهم مختل لعلاقة الطبيعة بالوجود الشامل ؛ فهو فى جوهره ، وفى ضوء هيمنة والتباس مكوِّن العبودية لديه ، يقلِّص من فضاء التحرر الذى هو العالم الواقعى المحسوس الذى يفترض أن تقوم المعرفة سواء الطبيعية التجريبية أو الاجتماعية السلوكية بفحصه ودراسته فى إطار الرؤية الحديثة للوجود ، إلى حدود دنيا تكاد تنعدم عند أكثر طوائفه انغلاقا ، بينما يوسع كثيرا فى فضاء اللا محدود وغير القابل للتحقق "الميتافيزيقى" إلا من خلال إلهامات وإشراقات صوفية أو نصوص دينية حتى يكاد يستوعب الحقيقة الكونية كلها حيث يتقلص كثيرا دور العلم فى فهم وتحليل هذه الحقيقة لصالح الدين وعلى العكس من الرؤية الحديثة المتطرفة التى تكاد تمنح العلم وحده كل هذا الفضاء وتحرم الدين منه ، وبالاختلاف مع التيار التوفيقى الذى يصوغ بينهما توازنًا يحفظ لكل منهما فضاءه الخاص .

هذه الرؤية الكلاسيكية والتى لا تعترف أحيانا بالعلم الحديث حيث النصوص الدينية هى الأقدر على التفسير الصادق للوجود كله ، أو التى تحاول التأسيس لهذا العلم فى قلب هذه النصوص الدينية تحقيقًا لإسلامية المعرفة ، لها أيضا رؤيتها للتاريخ ، وللعالم السياسى ، بل والواقع الدولى الراهن ولكيفية التأثير فيه لصالح القضايا العربية والإسلامية المطروحة عليه ، وذلك من خلال آليات عمل تختلف كثيرا عن الآليات المتواترة لدى التيار التوفيقى العربى مثلا لأنها تنهض على منطق مختلف يتأسس على افتراضات من قبيل :

١ - أن الضمير الأخلاقى المؤسَّس على الإيمان الروحى العميق يظل هو آلية الفعل الأساسية المؤثرة فى صناعة التاريخ الخاص بالأمة - حتى الآن - وكما كان على زمن الرسالة بما يبثه فى الفرد المسلم من روح التضحية وصولاً إلى نموذج المجاهد الشهيد وبغض النظر عن الوسائل التى يحوزها أو يمارس بها جهاده والتى تحتل آنذاك مرتبة تالية فى الأهمية . ومن ثم يصبح التوحد الإسلامى حول هذا الضمير هو الهدف الأمثل الذى يجب على مخلصى الأمة ومخلِّصيها التوجه صوبه ، أما غير ذلك فهو انحراف من كليهما عن القصد والسبيل الصحيح .

٢ - أن أصالتنا تكمن فى لحظة تكوين ثقافتنا ، وليس فى خصوصية تكوينها ، ومن ثم فقد تم تفسير مفهوم الأصالة فى الاتجاه السلبى الذى يحدده بالزمن وينطلق به فى اتجاه الماضى حيث لحظة التشكيل الأولى بكل قوالبها و أشكالها لدى الذات العربية الإسلامية هى مستودع الأصالة الكاملة .

٣ - أن العودة إلى أصالة الماضى مع توحد الجماعة المسلمة كفيل وحدة ، أو بشكل رئيسى على الأقل ، بإقالة الأمة من عثرتها ودفعها نحو إعادة امتلاك زمام التاريخ دونما حاجة إلى النقل عن الآخرين أو الاقتباس منهم ، أو التلاقح معهم ، فكل معرفة ، وكل فضيلة موجودة فى نصوص الإسلام لا ينال منها الزمان .

ويصف د. عبدالله العروى هذه الرؤية السلفية النصية وصفًا شيِّقًا فى هذا المشهد المعبر : يسمع الشيخُ العدو يقول : انحط الإسلام بسبب تعصبه وتعلقه بالخرافات . فيعود إلى كتاب الله يقرأ آياته البينات ويتأملها فلا يجد فيها إلا الحض على الرفق والتسامح ولا يرى فيها إلا عقيدة مدعومة بحجج العقل فيقول : كذب الخصم ، الإسلام هو الإيمان بعد النظر ، الإسلام هو التوحيد المطلق العاصم من عبادة أى سلطان غير الله بشريا كان أو طبيعيا ، الضامن لكل فرد حريته واستقلاله . الإسلام دين الفطرة بيِّن واضح لا سر فيه ولا غموض ، فهو الأولى بأن تجتمع حوله آراء عقلاء البشر .

ثم يسمع العدو يقول : أساس تقدم الغرب العقل والحرية . يعود إلى الكتب فيعثر ودون تكلف على مرامه فيما سطره أعداء الكنيسة المسيحية من الأحرار .

يكتشف عندهم أن جاليليو قد أمتُحن وسُجن ، وأن ديكارت أُهين ، وأن روسو اضطُهد ، وأن جوردانو برونو عُذّب بالنار إلى أن زهقت روحه لأنه قدم العقل على ما تقتضيه مصلحة الدولة . يستنكر هذه الفظائع ويذكر ما جاء فى القرآن على لسان إبراهيم الخليل الذى فند عبادة الكواكب وأرسى قواعد التوحيد اعتمادا على النظر فيناجى الشيخ نفسه : كيف جرءوا أن يذكروا كلمة تسامح بعد أن ارتكبوا هذه الجرائم كلها ؟ ويقول هذا وهو ساهٍ عما فعله الخليفة المتوكل بالمعتزلة والمرابطون بكتب الغزالى وفقهاء الموحدين بابن رشد . لم يستحضر من تاريخ الإسلام إلا الخليفة المأمون وبيت الحكمة حيث عكف التراجمة على نقل كتب الفلسفة والطب والمنطق من اليونانية والسوريانية إلى العربية ، وكذلك خزانة الحاكم الأموى فى الأندلس وما حوت من نفائس أتلفها أجلاف النصارى عند دخولهم قرطبة جاعلين منها قناطر جاهزة للمرور عليها . وهنا ترتاح نفس الشيخ لهذا القول المعقول المتسق ويعتقد أنه يكفى لرد ادعاءات الخصوم ، ثم بعد برهة يعرض له سؤال محير : إذا كان العقل حليف الإسلام والتعصب لَزيم النصرانية ، ما بال هذه تزدهر وذاك يتدهور ؟[٢]

ويرد إمام التجديد الأكبر فى عصرنا الشيخ محمد عبده على السؤال فى رسالة التوحيد : جاء القرآن فانتهج بالدين منهجا لم يقم عليه ما سبقه من الكتب المقدسة ، منهجا يمكن لأهل الزمن الذى أُنزِل فيه ولمن يأتى بعدهم أن يقوموا عليه ، فترك الاستدلال على نبوة النبى "ص" بما عُهد الاستدلال به على النبوات السابقة ، وحصر الدليل فى حال النبى مع نزول الكتاب عليه فى شأن من البلاغة يعجز البلغاء عن محاكاته فيه ولو فى مثل أقصر سورة منه ، وتناول من مقام الألوهية ما أذن الله لنا أو ما أوجب علينا أن نعلم ، لكن لم يطلب التسليم به لمجرد أنه جاء بحكايته ، ولكنه ادّعى وبرهن ، وحكى مذاهب المخالفين وكر عليها بالحجة ، وخاطب العقل واستنهض الفكر وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول وطالبها بالإمعان فيها لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما ادّعاه ودعا إليه حتى فى سياق قصص أحوال السابقين ، كان يقرر أن للخلقة سُنة لا تتغير وقاعدة لا تتبدل ، فقال

"سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا" وصرح "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"(٣) .

وبالنظر إلى هذه الافتراضات التقليدية الثلاثة الأساسية ومنطقها العامّ والممارسات الاحتجاجية التى تمت بإلهامها على الواقع العربى المعاصر من ناحية ، وإلى الإبداعات الفكرية والرؤى النظرية وأيضا الممارسات السياسية التى عاش بها وفيها ومن خلالها هذا الواقع بإلهام التيار التوفيقى من ناحية أخرى ، يمكن القول بأن ثمة انقسامًا جذريًا بين كتلتين لكل منهما إلهامها الفكرى وتجربتها التاريخية بغضّ النظر عن صدق هذا الإلهام ، وعمق تلك التجربة ، وهو ما يقود فى النهاية إلى حالة الانشطار الثقافى بين مرجعيتين تعملان فى اتجاهين متناقضين بما يفرزه ذلك من آثار سلبية نظرية / فكرية تفرض " التلفيق " ، وعملية سياسية تقود إلى " الصدام " وعلى الدرجة من العمق التى تعوق تكوين " كتلة تاريخية عربية حديثة " منسجمة فى وعيها وحركتها وقادرة على تجسيد دفق الحياة العربية وتأسيس مجرى رئيسى لتطورها التاريخى وحركتها نحو المستقبل حتى ولو كانت هناك بؤر معارضة محدودة ، أو تيارات هامشية تفرزها تناقضات جزئية حول الوسائل ، أو تباينات طفيفة حول الأهداف مع هذا التيار الرئيسى ، ومن ثم فهى لا تجسد وليست قادرة على أن تجسد كتلة حقيقية قادرة على تحدى هذا التيار أو اعتراض مجرى تدفقه نحو غاياته الكبرى على منوال ما هو متحقق اليوم للمجتمعات الغربية الخاضعة لتجربة الحداثة ، وما كان قائمًا بالأمس فى المجتمعات العربية والتى خضعت فى الحقبة الوسيطة لكتلة تاريخية تقوم على الوسطية . وللإفصاح عن هذا الملمح نتوقف قليلاً عند هاتين المرحلتين التاريخيتين فى السياقين الغربى والعربى :

المرحلة الأولى : هى المتعلقة بالتاريخ الإسلامى فى العصر الوسيط حيث التيار التاريخى فى المجتمع العربى والذى تحمّل مسئولية تطوره لم يقتصر على الاتجاه الرسمى / السلفى وحده رغم أنه المكون الأساسى لكتلته التاريخية ، وبالطبع لم يقتصر على الإتجاة المعارض سواء العقلانى الاعتزالى / الرشدى ، أو الأكثر سلفية

وتشددا وتسيُّسًا كالخوارج ، بل يحتوى هذه التيارات الفرعية جميعا ، وربما كان الدليل على ذلك أن الانقسام بين الرسمى والمعارض قد حدث مع انبثاقة هذا التاريخ وبمجرد وفاة الرسول الكريم (ص) ، فأحداث السقيفة كانت إرهاصات تنامت فى عهدَىْ عثمان وعلى رضى الله عنهما وصولا للانتقال الدموى إلى النموذج الملكى / الاستبدادى فى التاريخ العربى الإسلامى .

ولم يكن هذا الانقسام معطلاً لاندفاع هذا التاريخ رغم تعدد الفرق الدينية ، بل إنها تعايشت معا واعتُبرت ثراء فكريا نمت فى ظله الحضارة الإسلامية ، ذلك أنها جميعا اتفقت حول الغايات الأساسية للمشروع الإسلامى وجوهرها الإنسان المستخلف لا المطلق ، وتوافق العقل مع الإيمان ، وتعددية وسائل المعرفة مع الاعتداد بالمعرفة النقلية ، وما يفرضه ذلك بالطبع من ثقة جزئية فى العلم والطبيعة على السواء . وربما كان هناك دليل آخر على تعايش هذه التيارات وهو أن بعضها بدل مكانه مع الآخر أحيانا فى خدمة السلطة القائمة ، والمثل البارز على ذلك هو تبدل المواقع بين التيارين الفكريين الأساسيين الاعتزالى والأشعرى فى موقفيهما من الخلافة العباسية فى عصريها الأول والثانى ، أو بالأحرى موقف الخلافة إزاءهما إذ قام كل منهما بدور المعارض فى عصر وبدور الرسمى فى عصر آخر .

وفى مواجهة هذا التيار التاريخى بروافده المتعددة كانت هناك تيارات هامشية طول هذا التاريخ كالباطنية الذين اعتمدوا الإرهاب وسيلة لهم فى نهاية العصر الفاطمى وفى ظل لحظة ضعف إسلامى وتغلب صليبى استعمارى على نحو يشبه كثيرا اللحظة التى نعيشها ، وأيضا البهائية ، والقاديانية ، والإباضية، وهى التيارات " العدمية" التى حرَّفت الإيمان ، وبدلت أركان الإسلام وشدَّت فى الأخلاق وأفسدت الروح الإنسانية وأهدرت التصور الوجودى للإسلام ثم حاولت أن تفرض ذلك كله بالعنف فلم تفلح إلا قليلا ، وظلت هامشية لم تعق التيار التاريخى العقلانى / السنى عن المضى قدما فى مساره ، بسرعة وتدفق أحيانا وبطء ووهن أحيانا أخرى .

أما المرحلة الثانية : فتجسدها الثقافة الغربية المعاصرة والتى قامت على تجربة الحداثة الكبرى التى جسدت فى القرون الثلاثة الماضية بمدارسها وتجلياتها التيار التاريخى فى رحلة العقل الأوربى الحديث والغربى المعاصر والذى تشكل من فلسفات عدة اختلفت حول الوسائل وربما المبادئ ، ولكنها اتفقت حول الغايات الأساسية التى شكلت جوهر الحداثة وعلى رأسها الحضور المطلق للإنسان ، والأولوية المطلقة للعقل ، ومن ثم الاعتماد المطلق على التجربة والثقة الكبيرة فى الطبيعة وفى العلم على السواء .

هذا الجوهر جسدته فلسفات عدة على نحو يصعب معه اعتماد فلسفة واحدة علمية كانت أم مادية للحداثة ، فالنزعة التجريبية مثلا تستند فى المعرفة والتقييم على الحس والخبرة والتجربة وترفض أى سلطة خارجية باستثناء سلطة التجربة ، وهى بهذا المعنى فلسفة حداثية.

– والمدرسة الوضعية أيضا ، بفصلها بين الذات والموضوع على نحو يؤسس للفصل الحاسم بين الأحكام القيمية والأحكام الوصفية هى تعبير صادق عن الروح العلمية للحداثة .

– والماركسية أيضا تقع فى صميم التجربة الحداثية ، فهى بالأساس فلسفة للتاريخ أكثر منها فلسفة علم ، ولكنها عبر مبدئها القائل بإرجاع كل الأفكار والمعارف إلى محدداتها الاقتصادية – الاجتماعية بعيدا عن الأفكار القبلية والقيم الأولية التى تحركها تمس المعرفة وتصوغ علاقتها بالتاريخ على نحو جدلى يكرس – أو يسعى لتكريس – علمية المعرفة الاجتماعية والإنسانية ، وهو إسهام كبير فى تيار الحداثة ، ناهيك عن فلسفات أخرى تصب فى المجرى ذاته كالمادية الميكانيكية ، والبراجماتية وغيرهما .

وفى مواجهة هذا التيار العام المكون لجوهر الحداثة بغاياتها الأساسية ، كانت هناك بالضرورة تيارات تدعو إلى الفوضى والعبث وترفض العقلانية والعلم وتهرب من قيودهما إلى الخرافة والأسطورة وغيرهما من المكونات التى تَسِمُ النزعات

التفكيكية ، واللاتاريخية ، وربما كان المثل الهامُّ على المستوى الفلسفي هو الوجودية على الشكل السارترى والتى تعطى تصوراً للإنسان ككائن بلا إيمان أو عقيدة ، أو بلا عائلة وبغير هدف فى الحياة ، أى أنها فى جوهرها تفتقد المعنى ، وهى فى نزوعها لمعالجة مشكلات لاهوتية من وجهة نظر إلحادية تكرس تناقضاتها حتى لتصبح – وهى الفلسفة المسماة بالوجودية والمتصوَّر لها أن تفسر الوجود الإنسانى– مجرد فلسفة للعدم أو اللاوجود ، مما ترتب عنه عديد من النتائج الأخلاقية السلبية تمثلت فى إنكار كل قيمة موضوعية وكل قانون موضوعى وكل وجهة نظر تدعو لأخذ الحياة مأخذاً جاداً ، وهى فلسفة ، بكل نتائجها وفى سياق تاريخها ، لا يمكن أن تُفهم بعيدا عن الشعور باليأس والإحباط وفقدان المعنى لدى الإنسان الفرنسى خصوصاً والأوربى عموماً بعد الحرب العالمية الثانية التى أهدرت بشكل جليٍّ قيمة الإنسان ومعنى الوجود .

– وعلى المستوى العملى توجد لهذا التيار التفكيكى ظواهر وممارسات عديدة الألوان والمناحى فى الولايات المتحدة وأوربا واليابان ، فهناك الهيبيز ، وهناك جماعات هارى كريشنا ، والحقيقة السامية وغيرها . على أن الأمر المهم هنا هو أنها جميعا ظلت هامشية على تعددها ولم تعطل تدفق تيار الحداثة فى مجرى تاريخ الثقافة الغربية لأنها كانت عدمية وتهدر معنى الوجود .

حسب هذا الفهم فإن المجتمع العربى المعاصر ، على تباينات محلية فيه ، والذى ارتبكت خطاه وتعمقت تناقضاته أمام هجوم الرؤية الحديثة للوجود ، يصبح " أى المجتمع العربى" فاقدا ما يمكن تسميته "حس الاتجاه" بالمعنى التاريخى أمام عمق الانقسام وجذريته وإلى الدرجة التى دفعت كاتبا مصريا إلى القول " إننا نعيش فى ظل ثقافتين " .

ولقد تردد صدى هذه الإشكالية بعمق فى التفكير والواقع العربى على حد سواء : –

فعلى مستوى التفكير :

تجسد هذا الصدى فى حالة استقطاب مزمنة بين مرجعيتين حول كل القضايا

تقريبا والتى كان بعضها ذا طابع حضارى وثقافى كالنهضة والهوية وبعضها الآخر ذا صبغة سياسية واضحة حيث اشتبكت الشورى بالديمقراطية ، والقومية مع الإسلامية وغيرها من قضايا يمكن اختزال الجدل حولها إلى ثنائيات متقابلة تعكس فى كل تكراراتها إحدى المرجعيتين على طرف ما من محور الاستقطاب بينما تعكس المرجعية الأخرى على الطرف المقابل بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

وحتى عندما لاحت إمكانية التقارب بين طرفى ثنائية القومية والإسلام ، أحد أبرز تجليات ذلك الاستقطاب على مستوى التفكير السياسى فى النصف الثانى للقرن العشرين على الأقل ، وذلك إبان حرب الخليج الثانية التى شهدت بفعل تطورات معقدة وملابسات استثنائية نوعا من الالتقاء الجزئى الواضح وغير المخطط تدريجيا بين الراديكالية القومية من جانب والراديكالية الإسلامية من جانب آخر فى سياق تيار المعارضة العربية لممارسات القوى الغربية / الأمريكية على الأرض العربية فى ما بدا وكأنه التقاء أو على الأقل تقارب بين المرجعيتين الأساسيتين للفكر العربى المعاصر وذلك باعتبار التيار القومى تجسيداً للمرجعية الحداثية على اختلاف صيغها السياسية الليبرالية والاشتراكية ، فإن السنوات المنقضية على تلك اللحظة التاريخية التى شهدت هذا التقارب قد أفرزت رؤى ومواقف متباينة مع رؤى تلك اللحظة أعادت التأكيد على روافد الإدراك القديم للتناقض بين المرجعيتين حيث بدا التقارب بمرور الوقت محدودا بالقوى المعتدلة على الجانبين القومى والإسلامى ، وأما على صعيد التيارات الراديكالية داخل المعسكرين فسرعان ما توارى هذا التقارب مع تصاعد حركات الاحتجاج الإسلامى داخل بلدان عربية عديدة على رأسها الشمال الإفريقى فضلا عن هيمنة تيار الإسلام السياسى العنيف على الحكم فى السودان ، وهو الأمر الذى بات يهدد أنظمة الحكم فى هذه البلدان مما دفع جل التيارات السياسية بها إلى التكتل فى مواجهة المارد الإسلامى ومن بينها التيار القومى الراديكالى فضلاً عن المعتدل .

ومع اختزال دور التيار الإسلامى المعتدل إلى الهامش الثقافى دون السياسى ومع انفلات الأجنحة العسكرية داخل التنظيمات الراديكالية الإسلامية حتى عن قادتها

بات التقارب الفكرى بين المعتدلين أمرا غير ذى جدوى فى ظل واقع مختلف على الجانبين ، فهناك تيار إسلامى متصاعد يمتلك بعض أدوات العنف وموارده يرغب فى تأكيد ذاتيته ويسعى إلى فرض مشروعه ، وتيار قومى أخذ ينسحب فكريا وسياسيا فى ظل ظروف معقدة دوليا وإقليميا حتى صار يحتل موقعا مجاورا أو مشابها لأنظمة الحكم فى مواجهة التصاعد الإسلامى العنيف كما حدث فى الجزائر تماما وبدرجة ما فى مصر. وهو الوضع الذى استمر قائما حتى أحداث ١١ سبتمر وما تلاها من تداعيات قادت إلى احتلال العراق ومن ثم إطلاق الموجة نفسها من الاحتجاج العشوائى والاستقطاب الواضح .

هذا الاستقطاب فى التفكير السياسى يتأسس على قصور فى الرؤية التاريخية يؤدى إلى خفوت ما نسميه "العقلانية التاريخية "، والعقلانية التاريخية مفهوم يعكس نوعا من الوعى بالتاريخ وحركته ومساراته وأنماط الفعل فيه تتوفر له الأصالة والمرونة معا فهو أصيل لأنه ينطلق من أعمق مكونات الذات أو ربما مقدساتها، الذات الواعية التى تجسد ثوابتها وتحوز مقومات استمرارها ، وهو مرن لانه يتوسل دائما عند تفاعله مع الحوادث الجديدة والوقائع المتغيرة بالقدرة على التكيف الخلاق والتى تمكنه من استحداث أفضل الصيغ الممكنة للدفاع عن الثوابت التى ترسخت باعتبارها كذلك فى العقل الجمعى ، بالوسائل التى تتيحها اللحظة المتغيرة وباللغة التى يفهمها الفاعلون الآخرون المحيطون بها ودون إهدار لهذه الثوابت .

والعقلانية التاريخية بهذا المعنى يواجهها بالتشويه مفهومان ينحاز كل منهما إلى أحد مقوميها سواء العقل أو التاريخ على حساب الآخر فيفقد الوعى الكامن فى كل منهما إما أصالته وإما مرونته :

الأول منهما هو السلفية التاريخية التى تمعن فى الانحياز للتاريخ حتى تحيله إلى أسطورة متعالية على الواقع تماما تملك قوة تفسير إيديولوجى حتى لأكثر الحوادث عملية ومباشرة ، وهى بذلك تعلى البعد الماضى فى الزمن على حساب الحاضر

والمستقبل معا مما يؤدى إلى تشوه الروح التكاملية للحركة التاريخية ويُفقِد الوعى التاريخى مرونته .

وأما الثانى فهو العقلانية البراجماتية التى تفرط فى تسطيح العقل فتحيله من مركَّب للوعى الشامل إلى مركَّب للمصلحة المباشرة ، ثم تصوغ سقفا محدودا لحساباتها "العقلانية" إزاء الواقع المتغير بالضرورة يكاد يتحدد فى امتداده الأفقى بالموقف الواحد منفصلا عما قبله أو بعده وفى امتداده الرأسى بالمصلحة المادية السافرة أو المباشرة مما يؤدى إلى تقليص مجال العقلانية نفسها ، بالإضافة إلى تشوية تكاملية الحركة التاريخية أيضا بإعلاء البعد الحاضر فى الزمن على حساب بُعدَى الماضى والمستقبل ، وهى انحيازات وتشوهات قد تحقق مكاسب عاجلة ولكنها موقوتة سرعان ما تؤدى إلى خسائر فى الأجل الطويل ربما أهم وأعمق من تلك المكاسب الموقوتة مما يُفقِد الوعى التاريخى أصالته وربما مرونته أيضا .

والعقلانية التاريخية بهذا المعنى تعكس نموذجًا للوعى ينحاز للاستراتيجى على حساب التكتيكى تأكيدا للتاريخية وينحاز للكلى والشامل والمنظومى على حساب الجزئى والنوعى والفردى تأكيدا للعقلانية ، وهى بمفرداتها وإشكالاتها جميعا تصلح منظورا لنقد الأوضاع العربية الراهنة .

ففى الحالة العربية تكاد تعنى العقلانية التاريخية إرادتَى التعقل والتكتل اللتين تصوغان نوعا من الوعى القومى يكفل السعى العقلانى والتحرك الرشيد نحو المصالح العليا للأمة العربية . هذا الوعى يفرض مسئولية تضامنية على الأمة كلها إزاء كافة قضاياها الكبرى فلا يستطيع أى طرف التحرر منها وإلا عاد ودفع ثمنا لهذا التحرر الذى يؤوَّل عند الحساب التاريخى باعتباره تخاذلا لا تحررا ، فهذه المسئولية التضامنية هى المفهوم / الآلية العملية المعبرة عن الضمير التاريخى للأمة والذى لا يسمح لأحد بالخروج عليه إلا بثمن باهظ قد يدفعه الأبناء وربما الأحفاد، ولعل أصدق مثال على ذلك القضية الفلسطينية والتى استمرت معظم هذا القرن وجعًا فى قلب الأمة كلها بغضِّ النظر عن المسئول المباشر عن تفجرها بضياع الدولة

الفلسطينية وأيضًا عن الصراع السياسى الذى أحاط بها عند نشأتها وفى أثناء تطورها بين القيادات العربية والاتهامات المتبادلة بالخيانة ، أو الجدل حول مسئولية الفلسطينيين أنفسهم عنها . ذلك أن التاريخ قد لا يذكر التفصيلات الدقيقة ولكنه يحتفظ بالروح العامة لها ، كما يحتفظ للإرادات الفاعلة فيها بدورها ومكانتها التى تليق بها، وقد احتفظ لنا من هذه القضية بالمرارة فى الحلوق والمسئولية المتجددة عن تصحيح الأوضاع ، وهى مسئولية تتوارثها الأجيال وتسفك من أجلها الدماء لأكثر من خمسة عقود وخمس حروب ، ولا يزال التاريخ مستمرا .

ولن يعدم العرب المعاصرون وفى كل مراحل تطورهم وإزاء أهم قضاياهم ذلك الجدل المتجدد بين تيارين يكتسى **أولهما** بثياب العقلانية التاريخية مستندا إلى أصالة الدعوة القومية ورسوخها داعيا إلى الوحدة أو التكتل القومى باعتباره السبيل الأمثل للحفاظ على المصير أيا كانت متغيرات العقود الزمنية والحقب الاستراتيجية التى لا تستطيع أن تسلب التاريخ العام وعيه الأصيل لأنها فى الحقيقة لا تستطيع أن تغير أو تستبدل فى مقدسات الأمة ومحرماتها .

وثانيهما يكتسى بالعقلانية البراجماتية مبرراً نفسه بالأزمة العامة المحيطة بالأمة العربية فى تاريخها الحديث وباهتزاز وعجز نظامها المؤسسى فى الحقبة المعاصرة على نحو يمنعه من عقاب المخطئين داعيا ، أى هذا التيار ، إلى الانفلات والخلاص بالذات القطرية من وطأة التغيرات العالمية وسذاجة المثاليات القومية . غير أن الحساب التاريخى غالبا ما ينتصر لتيار التاريخية على حساب البراجماتية بمعيار المصداقية وإن كان يقتص من التيارين معًا بمعيار المسئولية .

وفى اعتقادنا أن خفوت ما أسميناه العقلانية التاريخية يتأسس بدوره على غياب كامل تقريبا – هذه المرة – لما يمكن تسميته بمنطق تاريخى عربى نتيجة :

– إما لغياب الجهد النظرى للمعرفة الاجتماعية حول معنى ومبنى التاريخ العربى وصيرورته فى الحقبة الحديثة ، أى " فلسفة تاريخ " عربية حديثة تتجاوز بهذا التاريخ المنطق الخلدونى القديم والقائم على العصبية التى لم تعد ، رغم أهميتها

التاريخية ، ذات قدرة على تفسير ظواهر التاريخ العربى الحديث فى هبوطه وصعوده وبـ ـه وجموده ومعناه ومبناه وإلهاماته ومعوقاته وغيرها مما هو لازم لبناء رؤية تاريخية لدى الجماعة الإنسانية العربية تمكنها من اكتساب حس عام بتاريخها يتمتع بقدر كبير من التوافق والقبول وتجب لديها أو تتصدى للمعارك الوهمية التى تدور كل يوم أو شهر أو عام حول رموزها من زعماء وقادة وحول تحولاتها من ثورات وانقلابات على منوال ما يجرى فى مصر مثلاً من سجالات عقيمة كل عام حول ثورة يوليو وقائدها .

– وإما لوجود هذا الجهد النظرى على أرضية علمية غير حديثة نتيجة للعجز العربى عن تحقيق القطيعة المعرفية مع الرؤية الكلاسيكية للوجود والتى تتأسس بدورها على جماع مناهج مثالية ومتناقضة وشكلية مشحونة بالذاتية وتفتقر إلى الموضوعية : الأمر الذى يخضع كل معرفة تاريخية تقوم عليها للملمح العاطفية والوجدانية بدلاً مما تتيحه المناهج الحديثة التجريبية والشكية من موضوعية وتجانس يؤسس لمنطق يحظى بالتوافق العام .

فهذا المنطق هو رهن لفلسفة التاريخ باعتبارها أداة لاكتشاف مسارات تحرك الجماعة الإنسانية ودورها فى التاريخ سطوعا وهبوطا ، والقيم أو الأسس التى صاغت هذا السطوع أو قادت إلى هذا الهبوط ، وكمؤشر لتحديد اتجاه اللحظات المفصلية التى شهدت بدايات كل منهما مع نسبة كل لحظة إلى سياقها الذى بدأت فيه ومنه ، أى إلى : إلهاماته وطقوسه وأبنيته ، ومن ثم التعرف على جواهر لحظات التحول وما أتت به من قيم جديدة وما إذا كانت جدتها تعنى الإيجابية أم السلبية ، وما يتيحه ذلك من قدرة على فحص وإعادة تأمل الموقف التاريخى كله بمعايير تلك اللحظات :

فهو إما موقف إيجابى دشنت مساره الصاعد لحظة تحول إيجابى انبنت على التمسك بالقيم الإيجابية فى المسار القديم السابق عليها والتى جاءت متغيرات تاريخية لتعمق من آثارها وتفتح لها أفاقًا جديدة للفاعلية تزيد من قوة حضور الجماعة

الإنسانية، أو على تجاوز ذلك إلى الإسهام فى تنمية وامتلاك قيم جديدة أكثر إيجابية تضيف إلى فاعليتها .

وإما موقف سلبى دشنت مساره الهابط لحظة تحول سلبى انبنت على التمسك بقيم سلبية فى المسار القديم السابق عليها والتى جاءت ربما متغيرات تاريخية لتعمق من آثارها أو على إسراف أعمق فى سوء التكيف باكتساب قيم أكثر سلبية من وجهة نظر ، وحسب قواعد عمل ، المسار الجديد والذى يشهد باتجاهه الهابط على عبثيتها .

إن فلسفة التاريخ بهذا الفهم كأداة لاكتشاف معنى ، ومؤشر لتحديد اتجاه ، تعمل أيضًا كدليل إلى المستقبل يستطيع أن يكشف للجماعة الإنسانية الحدود التى يمكنها الوصول إليها والمسارات العامة التى تحكم حركتها ، وربما كان هذا الدليل هو أكثر وأعمق وأخطر ما تفتقده الجماعة العربية اليوم .

وأما على مستوى الواقع :

فقد تجسد هذا الصدى – أى صدى الانقسام الجذرى فى المرجعية الثقافية للفكر العربى المعاصر والكتلة التاريخية العربية الراهنة – فى حالة الجمود التى ضربت بجذورها فى الحياة العربية فعطلت قدرتها على التعامل العقلانى مع تحدياتها الاستيراتيجية وخصوصًا على صعيد القضيتين الأكثر تأثيرا فى الحاضر والمستقبل العربيين وهما القضية الفلسطينية ، ثم العراقية .

أولا القضية الفلسطينية :

نشأ الصراع بين الصهيونية والقومية العربية أساسًا ، وتمت ممارسته فى إطار صراع الحداثة والتقليد ، وحُسمت نتائجه فى المعارك الأولى ، كما تقضى السنن التاريخية ، لصالح الحديث وعلى حساب التقليدى . وفى هذا الصراع لم تمثل فلسطين

سوى الرمز القادر على حشد الأفئدة ، وتغذية الأسطورة الدينية الملهمة للوعى اليهودى ، فأى مكان آخر بالعالم لم يكن ليحفز المشروع الصهيونى بالقدر نفسه من الكفاءة لأنه كان سيفتقد مقومات الجاذبية التوراتية لفلسطين .

ويبدو أن نكسة ١٩٦٧م كانت حاسمة فى هذا الصراع حيث تأكدت هزيمة المشروع القومى العربى فى صورته الكلاسيكية أمام المشروع الصهيونى ، وكان كل ما جرى بعد ذلك ، ليس إلا اعترافا بالهزيمة التى كان من نتيجتها تأكيد الوجود الإسرائيلى كدولة ذات مرجعية قانونية ممثلة فى قرار التقسيم لعام ١٩٤٧م ، تحوز نحو ٥٥٪ من من أرض فلسطين التاريخية ، ومدعومة كذلك بمرجعية قوة نالتها بإنتصارها فى عام ١٩٦٧م فأضافت إليها نحو ٢٣٪ أخرى من أرض فلسطين لتبلغ الآن نحو ٧٨ ٪ منها ، ويبقى الصراع العربى معها يدور فقط حول ٢٢٪ .

وكرد فعل للهزيمة، وبدلا من مراجعة نقدية كانت مطلوبة ، اندفعت مجتمعاتنا العربية إلى موجة من الغضب إذ تم قراءة الموقف / الهزيمة على عجل باعتبار أن الخلل يكمن فى ضعف همة وشجاعة السلطات العربية آنذاك ، ومن ثم فالحل كان بسيطا ولا يتطلب بالضرورة هذه العمليات المعقدة من التحديث الذى كان مطلوبا فى القلب والجوهر وعند القاعدة ، ما كان يفرض صياغة مشروع للنهوض الحضارى يفترض التطوير العلمى ، والانفتاح السياسى ، والتحرر الثقافى ، وواقعية الرؤية التاريخية ، بل كان يكفى لتحقيقه مجرد الانقلاب على السلطة القائمة ومرجعيتها الفكرية المأزومة واستبدال مرجعية أخرى بها ، صلبة تثير الهمة لدى النخبة الحاكمة الجديدة لمواجهة العدو بشجاعة أكبر وحماسة أعلى . هذا الفهم لطبيعة المشكل وجوهر الحل قاد المجتمعات العربية إلى الإيديولوجية الأكثر راديكالية حيث التيار الإسلامى الذى يؤسس لـ "السلفية التاريخية " .

واذا ما أخذنا الحالة الفلسطينية نموذجا للاستجابة العربية ، نجد أنه وحتى وقوع الهزيمة كانت استجابة ياسر عرفات للصراع مع إسرائيل قومية وعلمانية ، بل أنه بعد الهزيمة مباشرة ، قام بإعادة تنظيم منظمة التحرير الفلسطينية ، وأطلق

سلسلة من العمليات الفدائية والدبلوماسية لإيجاد حل عادل للقضية الفلسطينية، ولكن بعد قمع آريل شارون لأعضاء المنظمة فى غزة عام ١٩٧١م كون الشيخ أحمد ياسين حركة إسلامية أسماها "المجمع" بدأت برنامجا اجتماعيا يماثل برنامج الإخوان المسلمين فى مصر ، وأنشأ المجمع إمبراطورية خيرية فى القطاع تتكون من مستوطنات ، ومراكز لإعادة تأهيل المدمنين ، ونوادٍ للشباب ، واستعدادات رياضية ، وفصول لتحفيظ القرآن الكريم تدعمها الزكاة ودول الخليج الغنية ، وإسرائيل نفسها التى كانت تأمل فى تقويض منظمة التحرير بدعمها للمجمع حيث إن الشيخ ياسين فى هذه المرحلة لم يكن يهتم بالكفاح المسلح ضد إسرائيل ؛ فقد كان مصلحا اجتماعيا يريد أن يدخل ثمار التحديث على اللاجئين فى غزة من خلفية إسلامية (٤) .

وعلى العكس جاءت إيديولوجية جماعة الجهاد الإسلامى، التى هى شبكة فدائية، مختلفة عن المجمع ، وتماثلت مع تنظيم الجهاد فى مصر ، فقد طبقت إيديولوجية سيد قطب على المأساة الفلسطينية التى فسروها من وجهة نظر إسلامية فاعتقدوا أن المجتمع الفلسطينى فى الوقت الراهن مجتمع جاهلى ، ونظر أعضاء الجماعة إلى أنفسهم على أنهم طلائع تقاتل "ضد قوى الصلف والعدو الإمبريالى فى جميع أنحاء العالم " . وخلافا للمجمع فقد كانت الجهاد مهتمة بالمعركة المسلحة مع إسرائيل وكانت أهدافها دينية ، فمثلا قام نشطاؤها فى أكتوبر عام ١٩٨٥م بإلقاء القنابل اليدوية على مجموعة من المدنيين والجنود فى أثناء الاحتفال بالمجندين الجدد عند الحائط الغربى فقُتل فيه أحد آباء المتطوعين الجدد ، وكانت المنظمة آنذاك قد انتشرت فى غزة وأنحاء من الضفة الغربية (٥) .

وعندما انبثقت الانتفاضة فى ٩ ديسمبر ١٩٨٧م وانتشرت من غزة لتشمل القدس والضفة الغربية ، كان جيل كامل من الفلسطينيين قد وُلد ونشأ بعد عام ١٩٦٧م فى تلك الأراضى فى ظل الاحتلال الإسرائيلى ، وقد نفد صبرهم من المنظمة التى لم تستطع الحصول على استقلال فلسطين ، وأحبطهم الإذلال اليومى والمعاناة التى يلقونها فى ظل قوة أجنبية قامعة وغاشمة .

ومع بداية الانتفاضة تكونت منظمة حماس "حركة المقاومة الإسلامية" التى قاتلت ضد كل من الاحتلال الإسرائيلى والحركة القومية الفلسطينية، فكانوا يقاتلون العلمانيين من أجل الروح الإسلامية لفلسطين ، والتحقت حشود الشباب بحماس، وكان كثيرون من هؤلاء من معسكرات اللاجئين إلا أن بعضهم كانوا موظفين أو أعضاء بالطبقة الوسطى ، وكانت حماس حركة عنيفة ولدها القمع وتصاعدت أعمالها بعد قتل ١٧ مصلياً فلسطينيا فى الحرم القدسى فى ٨ أكتوبر عام ١٩٩٠ . وبدافع الخوف من الإبادة هاجمت حماس أيضا الفلسطينيين المتهمين بالتعاون مع إسرائيل (٦) .

ومثل جماعة الجهاد الإسلامية ، رأت حماس الصراع العربى - الإسرائيلى من منظور دينى ، واعتقد أعضاؤها ان المأساة الفلسطينية حدثت لأن الناس أهملوا دينهم ، وأنه ليس باستطاعة الفلسطينيين التخلص من الحكم الإسرائيلى سوى بالعودة إلى الإسلام . وأعتقدت حماس أن نجاح إسرائيل يرجع إلى العقيدة اليهودية وأن إسرائيل مكرسة لتدمير الإسلام، ومن ثم فقد ادعوا أنهم يخوضون حرب دفاع عن النفس وخصوصاً بعد أن قام باروخ جولدشتاين بمذبحة المصلين فى الحرم الإبراهيمى إذ أقسمت حماس على الثأر لكل فرد منهم ، وانتظر النشطاء حتى حداد الأربعين ثم قاموا بقتل سبعة إسرائيليين فى هجوم انتحارى بالقنابل فى "أفولا" فى قلب إسرائيل لا فى الأرض المحتلة ، وبعد أسبوع واحد قتل انتحارى آخر خمسة إسرائيليين فى حافلة ، فقد ولد العنف عنفا مضاداً (٧) .

ولأن المرجعية السلفية لم تستطع الإنتصار تماما لا فى داخل فلسطين تحديداً ، ولا فى محيطها العربى ، على نقيضتها الحديثة ولكن المأزومة ، ولم تأتِ من ثم بسلطات جديدة إلى الحكم إلا فى بعض الدول القليلية جداً ، بينما صعدت إلى سطح المعارضة النشطة والقوية فى أحيان قليلة من داخل إطار الشرعية ، وكثيرة من خارجه ، فقد أدت هذه القراءة من ثم إلى تشطير المرجعية الثقافية للكتلة العربية إلى كتلتين شبه متعادلتين رمزيا وعمليا إحداها حداثية وإن ظلت فوقية تضم التيار

القومى المأزوم ، واليسارى المتداعى ، والليبرالى النحيل . والأخرى سلفية تجسدها التيارات الإسلامية فى شتى نزوعاتها المعتدلة والمتطرفة ، وصولا إلى تلك التيارات العدمية التى تلتحف بمعطفها أو تحاول ذلك . ومع نزاعاتهما المعروفة التى تصل إلى حد الثنائيات الضدية المتقابلة دوما راحت رؤيتهما للتعامل مع الصراع العربى – الإسرائيلى تفترق إلى الثنائية نفسها بين :

– مرجعية قانونية / حداثية تسعى إلى الحل الوسط التاريخى وتعمل فى إطاره ومنطقه ، ولكنها لفرط أزمتها البنائية وتلفيقيتها المراوغة تعجز بشكل متنامٍ عن فرض منطقها على الطرف الآخر فى الصراع كنتيجة لفشلها فى تنمية مجتمعاتها وما يقود اليه ذلك الفشل من تزايد فى الاختلال القائم بين الطرفين على صعيد التوازن العسكرى / الاستيراتيجى، ومن ثم العجز عن خوض حرب مسلحة نظامية من ناحية ، وعن خوض صراع شامل سياسى ودبلوماسى وإعلامى يتم من خلاله تحييد التفوق العسكرى الإسرائيلى من ناحية أخرى ، ما يقودها إلى حافة الجمود ويودى بها إلى الفشل .

– ومرجعية دينية / تاريخية استمرت تؤكد على الحلول الجذرية وتمعن فى المنهاجية التصادمية التى لا تزال ترى الصراع على الوجود لا الحدود، ومن ثم لا تقبل سوى بإزالة الوجود الإسرائيلى مع ما يفترضه ذلك من رفض كل جهد سلامى وكل حل وسط يستند إلى الشرعية القانونية ، أو يقود إلى الاعتراف بوجود إسرائيل ، أو لا يسمح باسترجاع فلسطين التاريخية التى كان صلاح الدين الأيوبى قد انتزعها سلفا من الصليبيين.

هذه المرجعية لا تحوز المقدرات السياسية والاقتصادية لنقيضتها ، وإن حازت على أفئدة قطاع واسع فى الكتلة المجتمعية العربية وعلى جموع شعبية تمارس كثيرا من تجلياتها الأخلاقية والسلوكية والطقوسية فى الملبس ونمط الحياة ، وتتجاوب مع رؤاها السياسية وتمدها من ثم بقدرة هائلة على التجنيد حتى أعلى مستوياته "الاستشهادية" حيث تتميز هذه المرجعية / الكتلة بالشجاعة الفردية ، والفاعلية

الشديدة ، ولكنها تفتقد منهاجية الفعل ، والقدرة على الاحتشاد المنظم العقلانى ، وشرعية الحضور ، اللهم إلا فى أحيان نادرة إذ تعمل تحت ضغوط نخبة الحكم فى كل الأحوال ، ومن موقع المعارضة غير الشرعية فى أغلب الأحيان .

وهنا تكمن المفارقة الكبرى فى المجتمعات العربية المعاصرة ، وهى أن المرجعية السائدة التى تحوز مقومات الفعل لا ترغب فيه ولا تلجأ إلا للطرق المستأنسة تماما ، والمألوفة لدى الخصم التاريخى الذى تكونت لديه ذهنية مستقرة، بفعل ممارسات نصف القرن الماضى، عن العالم العربى جوهرها العجز. بينما لا تملك المرجعية السلفية وتياراتها الاحتجاجية شديدة الفعالية والرغبة فى الفعل مقوماته الشاملة ، ولا قاعدة الانطلاق الأساسية إليه ، كما لا تعرف تقاليده المنهجية والحضارية التى يعتد بها عالمنا المعاصر، الأمر الذى قاد العالم العربى إلى حافة الجمود ، ومكن إسرائيل من الاستئساد والغطرسة، وجعل القضية الفلسطينية تبدو غير قابلة للحل .

ثانيا : الأزمة العراقية :

ربما كانت الأزمة العراقية منذ تفجرها عام ١٩٩٠ م بالغزو العراقى الكويتى إعمالا للقوة العراقية دون حق فى جسد شقيق عربى ، وحتى فصلها الأخير مجسدا فى الاحتلال الأمريكى البريطانى للعراق انتهاكا للحق العراقى الذى أعوزته القوة هذه المرة ، هى التجسيد الأكثر مأساوية لتهافت العقلانية العربية ، إذ غابت العقلانية التاريخية عن كافة الفاعلين العرب فى الأزمة الممتدة ، وانكمشت لتصبح فقط هاجسا مؤرقًا لدى بعض أصحاب الرأى لا الفعل فى مواجهة عقلانية براجماتية سادت لدى معظم النظم العربية ، وهو الأمر الذى أدى إلى استمرار التناقض العربى حول الوضعية العراقية طوال خمسة عشر عامًا رغم كثافة ما تفرزه هذه الوضعية من حوافز ومخاطر كانت كفيلة بالدفع نحو اقتحام وتصفية هذا التناقض .

والحوافز تفرزها حقائق عدة أهمها :

أن العراق أحد الفاعلين الكبار فى النظام العربى منذ نشأته ، وقد مثلت صراعاته وتحالفاته أحد أهم العوامل الحاكمة لمسار هذا النظام ، فهو واحد من أكبر القوى العربية بلا جدال ، ومن منظور القوة الشاملة يجب اعتباره واحدا من خمس أو ست قوى كبرى فى النظام العربى تشمل معه مصر والسعودية وسوريا والجزائر والمغرب، بل ربما يمكن أن نعتبره ثانى أكبر قوة عربية بعد مصر بقياس مكانته على مجموع مؤشرات القوة وليس كل منها على حده (٨) .

كما أن العراق هو واحد من ثلاث قوى كبيرة يحدد التفاعل فيما بينها الموقف الاستيراتيجى فى منطقة الخليج العربى ، وهى إلى جانبه إيران والمملكة العربية السعودية ، وهو يشكل إحدى القوى المحددة للموقف السياسى فى المشرق العربى عموما ، وقد ظهر ذلك على الصعيد الإيجابى فى مساهمته فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ / وعلى الصعيد السلبى فى سياق الحرب الأهلية فى لبنان خلال الفترة بين ٨٨ - ١٩٩٠ م (٩) .

ومن هذا المنظور يتعذر وضع نظام مستقر لأمن الخليج ، وكذا موقف مستقر للعلاقات فى المشرق العربى عموما سوى بعد استقرار الوضع السياسى الداخلى فى العراق وإعادة إدماجه فى شبكة التفاعلات السلمية فى الخليج والوطن العربى .

وأما المخاطر فتثيرها هواجس تتعلق بطبيعة العلاقة بين النظام الإقليمى العربى والنظام الدولى واحتمال تغير الموقف الأمريكى من العراق فى ظل صفقة سياسية من النوع الردىء تعمل على توظيفه سلبيا ضد المصالح القومية العربية ، وهو أمر قد يأخذ أحد شكلين :

أحدهما هو إحداث تغيير فى قاعدة الحكم العراقى الجديد لصالح قوة تبعد عن قاعدة تأييد الكتلة العربية السنية لصالح الشيعة أو الأكراد مع ما يمليه ذلك من تحول سلبى فى توجهات العراق كدولة عضو فى الأمة العربية ونظامها القومى .

أما الثانى فهو قبول العراق استقبال بعض الفلسطينيين اللاجئين داخل أراضيه ضمن خطة الترانسفير ، أى تهجير الفلسطينيين خارج أرض فلسطين

التاريخية وحدودها تحت الانتداب ، وهى الخطة التى تستبطن العقل الإسرائيلى منذ نادى بها بن جوريون قبل نصف القرن ولاتزال تخايل عقل إريل شارون . وربما يحدث التطوران معًا ، فالأول منهما يسهم فى إنجاز الثانى ، وهما معًا وفى كل الأحوال سوف يجعلان العراق شرطيا أمريكيا للمنطقة بدلا من كونه ركنا أساسيا من أركان أمتنا العربية ، وهو التحدى الذى كان واجبا على العرب مجابهته بكل طاقاتهم .

غير أن البراجماتية العربية قد هيمنت متجسدة فى الاختباء لمدة عشر سنوات خلف عجز مزمن عن صياغة أى تصور مستقبلى للدولة العراقية فى النظامين العربى والدولى ، وقد تم الاختباء خلف شعار استُخدم طويلا كآلية تبريرية مقيتة للعجز ، وهو التمييز بين النظام والشعب. فالتعاطف مع الشعب قائم فى محنته ، ولكن الحصار مضروب على الدولة عقابا للنظام على خطيئته دون أن يحاول مسئول واحد الإجابة على سؤال مهم وهو لماذا تمت ممارسة العقاب على نحو دائم وفعال ولم يتم ممارسة التعاطف قط بشكل حقيقى ؟

ثم وصلت البراجماتية العربية أقصاها فى الفصل الأخير من الأزمة عندما مارست جل الدول العربية صمتا رهيبا إزاء الاحتلال الامريكى- البريطانى للعراق وفى مواجهة احتقان من الدرجة المتوسطة أو ما فوقها لدى الشارع السياسى العربى ، إذ بدت النظم العربية مفتقدة للأفق التاريخى تماما عاجزة عن إجراء أى حسابات رشيدة حتى تلك التى تنطلق من أسس وطنية وقطرية، فتقسيم الدولة العراقية كارثة استراتيجية سوف تحيق بكل دول الإقليم عربا أو غير عرب ، كما أن الاستسلام لمنطق العدوان / الاحتلال رغم كونه عاريًا من الشرعية الدولية إنما يجعله قابلا للتكرار فى مواجهة أطراف أخرى وتحت دعاوى ومبررات مختلفة تهديدا للعروش أيضا وليس للأوطان فقط ، وهذه جميعها ملابسات تفرض إعادة النظر حتى على أصحاب العقل البارد الذين اعتبروا العجز المقيت عقلانية رشيدة .

ومع الاحتلال الفعلى للعراق أخذت مكانة وأهمية القوى المركزية فى النظام العربى وخصوصاً مصر والسعودية وسوريا فى التدهور كتعبير عن الحضور الجديد والمختلف للولايات المتحدة فى المنطقة والذى صار ضاغطا غير قانع بأنماط التأثير السابقة فيها ، عبر التفاهمات مع دولها الكبرى المعتدلة ، ونازعا إلى حصارها عبر الأدوات والأدوار والدول الصغرى التى باتت تحتل أهمية استثنائية معوقة لتماسك النظام العربى من داخل العباءة الأمريكية عندما أخذ صوتها يعلو نشازا ضد التوجهات العامة التى طالما صاغتها الدول الكبرى ، وبعد فترة من الزمن لم تطل أخذت الدول الكبرى نفسها تتحرك نحو الموقف الأمريكى لتلعب هى الأخرى أدوارا صغرى ربما خوفا من التهميش على المسرح الإقليمى ، أو من تحلل نظمها الراكدة بفعل الضغط الأمريكى السافر ، أو ربما رغبة فى الفوز بمغانم من نوع ما يتباين فى كل حالة عن الأخرى حيث سهلت البراجماتية العربية مهمة المشروع الأمريكى للاحتلال فتمكنت الولايات المتحدة من اختطاف القضية العراقية برمتها وعزلها عن المجتمع الدولى والتغطية على جرائمها هناك خصوصاً فى أبو غريب والفالوجة .

وفى المقابل وقع المشروع العراقى للتحرير أسيرا لنزعة سلفية استلهمتها المقاومة العراقية من النموذج الطالبانى على أصعدة أدوات العمل وضيق الأفق السياسى وغياب الخيال الفكرى، ما يبديها كمشروع عدمى يشرع للموت والدمار بأكثر مما ينشغل بإعادة تنظيم الحياة . وبرغم احتمال اختراق المقاومة نفسها واختطافها من تيارات عنف دخلت إلى العراق فى ظل الاحتلال الأمريكى لمواجهة أمريكا فى ساحة مفتوحة على مصراعيها إلا أن المقاومة لم تبذل الجهد الكافى لتمييز نفسها عن تلك التيارات وخصوصاً عندما كان ذلك واجبا بل وضروريا إبان اختطاف الرهينتين الفرنسيتين فى أحد السلوكيات الأكثر غباءً من الوجهتين الإنسانية والسياسية معًا ضد رعايا إحدى أبرز الدول فى معارضة الحرب ثم رفض الاحتلال . وهو ما تكرر على نحو مشابه مع موظفين فى الأمم المتحدة أو وكالات الإغاثة ، أو حتى الإعلاميين ونشطاء السلام ، وهو ما استغلته النظم العربية كمبرر أخلاقى

للنأى بأنفسهم عنها تعويلا على فهم قاصر وهو أن أخطاء المقاومة إنما يعفيها من مسئولياتها التضامنية ولا يضعها موضع الاختبار العملى الجاد وإلى الدرجة التى تسمح معها لنفسها بممارسة الصمت المريب إزاء جرائم الحرب الأمريكية .

والأمر المهم فى هذا السياق أن حالة الجمود التى أصابت الواقع السياسى العربى وأعجزته عن حل تناقضاته الأساسية وعلى رأسها التناقض القائم حول الوضعية العراقية لا ترجع فقط إلى ملابسات الأزمة التى خلقتها رغم كل تعقيداتها على مستوى الواقع السياسى وإنما أيضا إلى هيمنة نوع من الشكية الجذرية فى جدوى ومعنى الوجود القومى العربى على مستوى الواقع التاريخى أيضا ؛ وهو ما يجعل " كبوات الأمة " فى معظم الأحوال عميقة بل وكارثية لأنها تثير غالبا الأسئلة الصعبة والمريرة ، تلك التى لا تنتمى إلى فضاء العملى / السياسى / التفصيلى حول الوسائل والأدوات ، بل إلى فضاء الثقافى / الحضارى / الجذرى حول موقعنا فى الزمن ودورنا فيه والطريق الذى نسلكه منذ فجر نهضتنا الحديثة وهل كان هو الطريق المناسب أم لا ، ولا شك أن "لا" هذه مريرة لأنها لا تعنى سوى أننا عشنا نحو القرنين خارج إطار التاريخ .

ولا شك فى أهمية طرح أسئلة المستقبل والجدل حولها فى كل ثقافة حية ولكن المشكلة تكمن لدينا فى "العجلة" التى تلبى مقتضيات رد الفعل من ناحية و"الجذرية" التى تكشف عن شك عميق فى كل الحاضر أو ربما كل "الذات" من ناحية أخرى . وربما يقع هنا كثير من إشكالات وإحباطات الواقع العربى فى تسعينيات القرن العشرين وبداية القرن الحادى والعشرين ، فلقد افتتح العقد التسعينى بأزمة كبرى حركت ملكة التساؤل الوجودى المتعجل فجاءت الاجتهادات العجلى بالعنف السياسى "المتأسلم" فى الجزائر وتونس ومصر ومن قبلها فى السودان بحثا عن أصالة مفتقدة بدت هى الحل السريع فى بداية العقد الذى لم ينتهِ قبل أن يخف هدير هذه الموجة العنيفة أمام ضربات جاءت بها اجتهادات نقيضة ، منها تلك الموجة التى أخذت تشك مع آخره فى كل محاولة للبحث عن أصالة الأمة تحت وطأة اعتقاد بأنه لم يعد هناك

وقت او حتى ضرورة لهذا البحث بل ذهب بعض الأطراف فيها إلى عدم جدوى أو ضرورة الحديث عن "أمة" من الأساس إذا أردنا – كأوطان – اللحاق بالعصر ، وهذا هو التيار البراجماتي الجديد الذى يدعى أو يكتسى بثياب الواقعية السياسية ويتزايد نموه فى كثير من أرجاء عالمنا العربى ، منذ نحو العقد ، لدوافع شتى ربما كان أهمها هجمة خطاب العولمة وخصوصًا فى بدايتها التبشيرية والتى ولدت لدى البعض من المنتمين إلى هذا التيار توقعات "زائفة" بميلاد إنسانية عالمية متعالية على ما سواها من انتماءات دينية وقومية وعرقية فاندفعوا إلى أفكار من قبيل " ثقافة السلام " ودعاوى مثل "الشرق أوسطية" وممارسات على شاكلة "تحالف كوبنهاجن" وذلك بالطبع على أرضية لحظة قنوط تاريخى وإحباط استراتيجى ممتدة ما بين كارثة الغزو العراقى للكويت ، وكارثة احتلال العراق نفسه ، وهى لحظة تكاد تكون عدمية تشبه إلى حد كبير تلك اللحظة الثقافية التاريخية التى عاشتها أوربا بعد الحرب العالمية الثانية والتى ازدهرت فيها التيارات العبثية فى الأدب والفن والوجودية الملحدة فى الفلسفة لأن السؤال الوجودى آنذاك كان مواجَهًا دائما بمركَّب من الشك الذى طال كل المستويات وتخلل كل اليقينيات التى كانت قد وقرت فى العقل الغربى وجعلته كذلك فلم تكن هناك حاجة ، ولا حتى فرصة تحت وطأة التدمير الشامل والانهيار الكبير ، إلى الحديث عن يقينيات تخرج من الأرض أو تهبط من السماء ٠

ولقد تجاوزت أوربا هذه اللحظة العدمية ليس فقط لأن الولايات المتحدة الأمريكية "الحيوية الجديدة فى الغرب" والتى خرجت من الحرب عملاقة على كافة المستويات قد كرست طاقتها لإعادة إعمار أوربا من خلال مشروع مارشال ، ولكن أيضا وربما بالأساس ، لأن أوربا نفسها هى التى صاغت وجسدت لقرون عدة سابقة تقاليد الغرب الكلاسيكية : الأخلاقية والمعرفية والسياسية ، وتمكنت من خلالها أن تضع نفسها على قمة هرم القوة والثروة والمعرفة فى العالم ، وأن تصوغ من واقع تجربتها الخاصة منطق تطور ، ومسميات حقب الزمن الثقافى المعتمدة فى الفكر العالمى كله تقريبا من الإصلاح الدينى إلى عصر النهضة إلى التنوير وصولا إلى

الحداثة ، وقد كان استقر فى وعيها ولا وعيها معًا أنها تملك هذه التقاليد ولديها هذه القوة حتى وإن تحدث البعض من داخلها أو خارجها عن بعض التناقضات فى تجربتها التاريخية الكبرى التى مكنتها من ريادة الحضارة الإنسانية ، وهو ما ينقص عالمنا العربى الذى يعانى ليس فقط من انقسام الوعى وإنما أيضا من الشعور بفقدان الثقة والجدارة التاريخية ، وهو شعور يعمق من أزماته ويثقل إيقاعات تحركه نحو الخروج من أزمته لما يبثه فى الكتلة العربية المنقسمة أصلا من روح التشاؤم .

وهنا يطفر إلى الذهن سؤال لا بد من طرحه حول كيفية تجاوز واقع الانشطار فى المرجعية الثقافية ومن ثم حالة الاستقطاب القائمة فى الفكر وحالة الجمود المهيمنة عى الواقع نحو بناء كتلة عربية حديثة تحوز عقلانية تاريخية تلهم مسارها نحو المستقبل بعيدا عن الشكية الجذرية المهيمنة.

ولا شك أن طرح مثل هذا السؤال على هذا النحو من التبسيط إنما يعكس تفاؤلا كبيرا ربما كان غير مبرر الآن ، ذلك أن بناء هذه الكتلة الحديثة المنسجمة فى أنماط إنتاجها وأشكال تنظيمها الاجتماعى وتعبيرها السياسى وصولا إلى الرؤية الثقافية المندمجة القادرة على إفراز مثل هذه العقلانية التاريخية لهى عملية كبرى بالغة التعقيد والتشابك بدورها إذ لا بد أن تقوم وتتأسس على قطيعة تاريخية مع النموذج المعرفى العربى السائد والنظام التعليمى الذى يحتويه أو يستلهمه ، قبل أن تنطلق إلى محاولة تغيير مكونات هذه الأنماط والأشكال والتعبيرات والرؤى . ثم أن هذه القطيعة المعرفية بدورها رهن إرادات وفاعليات القائمين على هذه الأنماط والتعبيرات الآن فى مجتمعاتنا العربية ، مما يخلق تشابكا وتعقيداً كبيرين ويتطلب نخبة عربية سياسية وثقافية بالغة الانتماء عميقة الوعى رهيفة الحس لإنجاز مثل هذه القطيعة وتحقيق مثل هذا التجاوز .

غير أن السؤال بطرحه على هذا النحو إنما يريد أن يستبق هذه العملية الكبرى والتى تبقى ضرورية ولا بد منها اليوم قبل الغد لتحقيق النهضة العربية ، إلى هدف أقل جذرية وهو إعادة ترميم الواقع السياسى العربى بتجاوز تناقضه الأساسى حول

الوضعية العراقية ، أى تناقضه "الداخلى" الذى يختلف عن تناقضه "الخارجى" مع الآخر "اليمين الأمريكى المحافظ المتحالف مع الصهيونية " مع إثارة نوع من الثقة أو ربما الالتزام إزاء الواقع التاريخى العربى قادر على حصار حالة الشكية الجذرية المتنامية . وفى هذا السياق فإن ثمة اقتراحين أساسيين أحدهما يرتب نتائجه فى الواقع السياسى والآخر يراكم آثاره فى الواقع التاريخى :

الاقتراح الأول : هو إعادة بناء الارتباط بين الانتماء الثقافى ، والمحددات الاستراتيجية للإقليم العربى ، وبالأدق التأكيد على الترابط بين العروبة الثقافية والعروبة السياسية إذ ثمة حقيقة نراها تعانى الذبول وهى أن كلتيهما معا هما القدر التاريخى والمسئولية الحضارية لكل ناطق بالعربية ولن يرفعهما عنا – القدر والمسئولية معًا – حتى الإعلان الرسمى بأننا لم نعد عربًا ، وهى مسألة مهمة لأن بعض الدول القطرية أخذت تنفلت من سياج العروبة "السياسية" لتتصرف وحدها إزاء العالم وبحرية كاملة بتصور أن فى هذا الانفلات مبررا كافيا للعالم والولايات المتحدة الأمريكية تحديدا للتعامل معها بحسبانها إرادات مستقلة عن الإقليم السياسى العربى أى بعيدا عن الشروط العامة التى يفرضها الانتماء الاستراتيجى للجغرافيا العربية ، وذلك فى الوقت الذى قد تشجع فيه الولايات المتحدة ذلك الاتجاه، ليس قبولا بمنطقه ولا استعدادا للتجاوب مع منطلقاته الفكرية أو غاياته السياسية وإنما فقط للاستفادة النفعية منه بتوظيف هذا البلد أو ذاك استراتيجيا ضد المصلحة العربية الشاملة ولو بمزايا مؤقتة ، وهناك شواهد عديدة لهذه المحاولات القطرية ، وهذا التوظيف الأمريكى ، وربما لا يخرج العراق نفسه عن كونه إحدى المحاولات الدرامية ذات النهاية المأساوية لهذه الحقيقة.

وربما كان هذا التصور لإمكانية تجاوز المحددات الاستراتيجية العامة للجغرافيا العربية بمجرد ممارسة سلوكيات أو التورط فى مواقف لا تلتزم بالهموم القومية قائمًا على خلط فى الإدراك بين أصالة الانتماء ، ونفعية التوجه و والفارق بينهما كبير وبالغ الأهمية لأنه يضع لنا علامات تشير إلى الطريق إذ تحدد المخاطر والمحاذير والفرص

أيضا ، فالانتماء تكوين معقد يتسم بالثبات فى جوهره وإن تغير شكل التعبير عنه ، وهو فى ثباته يرتبط بالأرض الحاضنة ، والأفكار الكبرى الملهمة ، فالوطنية مثلا نتاج تجربة إنسانية طويلة على بقعة جغرافية محددة ونماذج تاريخية متتالية فى الحكم وممارسة السلطة تصوغ خصوصيتها ، أما القومية ، وخصوصاً فى السياق العربى ، فهى تقوم على ذلك كله وتضيف إليه إلهاماتها الكبرى .. العقائد الدينية واللغة المشتركة والتراث التاريخى . والانتماء بهذا المعنى لا يمكن تعديله وإن أمكن تجديده لأنه يتعلق بالهوية ذاتها ولأنه يُمارَس حتى دون وعى وبطريقة تلقائية دون شعور به إذ يرتبط الحديث عن الانتماء غالبا بلحظات الأزمة التى تواجهه أو تهدده بالمخاطر إذ لا يوجد فاصل واقعى بين الإنسان وما ينتمى إليه لأن الإنسان نفسه بناء يقوم على العديد من عناصر الهوية التى تحدد الانتماء حتى إنه يتحول إلى أمر واقع لا يمكن التخلى عنه بالإرادة الذاتية نفسها ، وذلك على العكس من التوجه الذى يتسم بعدم التعقيد لأنه غير بنيوى وغير تاريخى وغير مستقر ، إذ يرتبط أساساً بالمجتمعات السياسية فى علاقاتها بالآخرين ، وليس بهوية هذه المجتمعات ولا يلهم الذات الفردية داخلها ، كما أنه يقوم على عنصر المصلحة لا التراث أو اللغة أو الأرض أو العقيدة، ولذا فهو مؤقت ومرهون بهذه المصلحة المتغيرة يمكن تبديله حسب اتجاهاتها لأنه عملية ممارسة خارج إطار الذات تدركها المجتمعات وتتحكم فيها وتصوغها بوعى كامل وإرادة حرة أحيانا ، وحسب الضغوط الداخلية والخارجية وما تطرحه من فرص ومخاطر أحيانا أخرى .

وفى هذا السياق تبدو سطحية الحديث وسخفه عن الحيرة بين الانتماء القومى العربى وما يتصوره المتجادلون من بدائل له كانت مطروحة كخيارات على الحركة السياسية العربية فى القرن الماضى ولا تزال كالأوسطية والمتوسطية ، ولعل هذا الفهم يثير دلالتين متناقضتين ظاهرا ومتكاملتين جوهرا :

الأولى هى أن الحقيقة القومية فى عالمنا العربى حق وواجب فى الوقت ذاته ، ولذا فبقدر ما تثير من فرص للتكتل والمساندة والوحدة فهى أيضا قد تتحول إلى عبء

عندما تنعدم إمكانات التكتل وتعترينا عوامل الضعف ، فلن يكفى لقطر عربى أن يهمل عذابات الشقيق العربى ليتعامل الآخرون معه على أنه غير عربى ، بل سيظل مع ذلك مسئولا عن عروبته ، فالمهرولون إلى التطبيع مثلا لن يُنظر إليهم باعتبارهم غير عرب ، بل على أنهم عرب تدفعهم إحباطاتهم ومصالحهم للتعامل مع إسرائيل ، ولذا فإن التنازل عن حق الانتماء القومى لا يحول دون المسئولية عنه ، وهى قضية مهمة ، بل وخطيرة .

أما الثانية فهى هامش الحرية الممكن والمتاح للتفاعل بين العرب وغيرهم حسبما تقتضى مصالحهم ودونما خوف دائم أو متوجس على الانتماء القومى ، ولكن مع تحفظ مهم وهو أن الانتماء يعنى الدلالة الثقافية فقط لا المصلحية ، وهو ما يفرض علينا الوعى والحذر ؛ فأى نطاق للتعاون لن يفقدنا هويتنا الثقافية ولكن قد يفقدنا مصالحنا السياسية والاقتصادية ، وقد يشوه أيضًا، ولو بقدر، وعينا القومى ، وهنا تثور أهمية الوعى بحقائق الواقع والشروط السياسية المتعلقة ببدائل التعاون والتفاعل مما يخضع لحسابات المنطق والمصلحة القومية .

وأما الاقتراح الثانى الأساسى فهو إعادة الفرز الدقيق لأطياف الحركة الإسلامية المعاصرة والتى تجسد الكتلة التقليدية حاملة لواء المرجعية الثقافية السلفية يكون هدفه النظرى والعملى إعادة إدماج تياراتها الأكثر عقلانية وقابلية للتجدد والحوار فى بنية الكتلة العربية الحديثة المتنامية ، وفى الوقت نفسه حصار تياراتها الأخرى الأكثر تطرفا وعنفا والتى ندعو إلى تسميتها " التيارات العدمية " ، مما يرتب بمرور الزمن اتساعًا فى الكتلة الحديثة ، وضعفًا فى الكتلة السلفية تفقد معه حضورها المتكافئ وتتحول إلى مجرد حضور هامشى لا يعوق تدفق الكتلة الحديثة بإلهاماتها ورموزها وتنظيماتها فى مجرى التاريخ العربى إذ داخل الحركة الإسلامية المعاصرة يمكن تمييز جماعة كحماس مثلا تمارس عنفًا واعيا دفاعا عن الوطن الفلسطينى وعن المشروع العربى – الإسلامى التاريخى فى مواجهة الاحتلال الإسرائيلى وعلى نحو يجعلها أهم مثيرات القلق لديه وأهم أوراق الضغط لدينا فى

وقت تعجز فيه النظم العربية جميعًا عن التأثير فى مجريات الصراع ما يجعل حماس ، مع الجهاد ، و حزب الله هم الجزء الحى والمقاتل على ساحة الصراع ويُبقِى لهذه الحركات ومثيلاتها التى تمارس اختلافا واعيا حول الوسائل أو المبادئ وعنفا سياسيا منضبطا بشروط معينة مكانا داخل التيار التاريخى ، وذلك على العكس من التيارات التى تمارس العنف المطلق غير المبرر والذى يهدر قيمة الوجود الإنسانى كما كان فى الجزائر ، أو تلك التى أخذت فى الظهور فى فترة التسعينيات ووصلت إلى حد ارتكاب مذبحة الأقصر عام ١٩٩٧ م فى مصر ، وبالذات تنظيم القاعدة الذى ارتكب أحداث سبتمبر على الأغلب فوضع الجماعة العربية ، بل الأمة الإسلامية كلها، فى مهب رياح الإمبراطورية الأمريكية .

وجوهر ما أطمح إليه هنا هو الدعوة لإعادة فرز الحركات الإسلامية المعاصرة على نحو ينزع تماما وصف "إسلامية" عن تلك التى تمارس العنف المطلق ونقترح هنا تسميتها بـ "الحركات العدمية" باعتبارها امتدادًا عنيفًا وأكثر دموية لتلك النزعات الفلسفية والحركات السياسية الهامشية التى حاولت إهدار قيمة الإنسان ومعنى الوجود طوال التاريخ العربى الإسلامى ، ولهذه التسمية الجديدة "العدمية" حيثيات موضوعية لعل أهمها :

١- أنها بالفعل تملك تصوراً عدميًا للحياة على أكثر من مستوى ، فهى ضد الإنسان لأنها لا تتردد فى قتله واستباحة دمه باسم دين يعتبر أن قتل النفس بغير حق هو قتل للناس جميعا بنص وثيقته المركزية / القرآن الكريم ، وهى ضد المجتمع لأنها لا تترك فرصة للعبث بمقدراته وانتهاك رموزه إلا وانتهزتها حتى لو كانت على حساب مجتمعات إنسانية أخرى لا تصطدم معها مباشرة "مجتمعات ضحايا الأقصر" ، وهى ضد الطبيعة لأنها تكره كل ما هو فطرى وجميل ، وضد كل عمران وإنجاز يرقى بالإنسان ويرسخ قيم الوجود .

٢- أنها ذاتها ولفرط شعورها بالعدمية وربما بالغرور أصبحت تسمى نفسها على نحو أكثر وضوحا كما برز فى حادث الأقصر "كتيبة الخراب والدمار" ربما فى لحظة صدق مع نفسها ومعنا .

هذه المراجعة الفكرية ليست شكلية ولكنها تقع فى صميم المواجهة مع هذه التيارات العدمية ، وفى قلب عملية الفرز الثقافى والتاريخى النازعة إلى إعادة التجانس إلى الكتلة المجتمعية العربية عبر اقتحام مشكلنا الثقافى الراهن والقائم على ثنائيات جامدة تفصل بين ما يجب اندماجه على نحو شرعى /لا شرعى ، معاصر / أصيل وغيرها ، وهو ما يسهم بالضرورة في بناء كتلة عربية حديثة قادرة على قيادة المشروع النهضوى القومى العربى تجاوزا لمأزق الدولة العربية الذى كشف عنه عصر التحرر الوطنى فى الخمسين عاما الماضية ؛ ذلك أن إعادة بناء المشروع النهضوى العربى على قاعدة كتلة مجتمعية حديثة ، وطبقة وسطى واسعة ونظام سياسى تعددى هو ما يمنحنا كعرب الشخصية الجماعية التى بها نتحرر من العجز ، واليقين بأننا نستطيع أن نملك زمام مصيرنا .

الـهـوامـش

(١) كارين أرمسترونج ، معارك فى سبيل الإله ، الأصولية فى اليهودية والمسيحية والإسلام ، الطبعة العربية دار سطور ، القاهرة ، ٢٠٠٠م ، ترجمة د. فاطمة نصر ، ود. محمد عناني ، المقدمة .

(٢) عبد الله العروى ، الإيديولوجيا العربية المعاصرة ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ، ١٩٩٥م ، ص٤١

(٣) الإمام محمد عبده ، رسالة التوحيد ، تحقيق محمود أبو رية ، دار المعارف ،القاهرة ،١٩٦٦م ، ص١٩ – ٢٠ .

(٤) كارين أرمسترونج ، معارك فى سبيل الإله ، الأصولية فى اليهودية والمسيحية والإسلام ، مرجع سابق ، ص ٥١٤ .

(٥) كارين أرمسترونج ، معارك فى سبيل الإله ، الأصولية فى اليهودية والمسيحية والإسلام ، مرجع سابق ، ص ٥١٥ .

(٦) كارين أرمسترونج ، معارك فى سبيل الإله ، الأصولية فى اليهودية والمسيحية والإسلام ، مرجع سابق ، ص ٥١٥ .

(٧) كارين أرمسترونج ، معارك فى سبيل الإله ، الأصولية فى اليهودية والمسيحية والإسلام، مرجع سابق ، ص ٥١٦ .

(٨) د. على الدين هلال وآخرون ، العرب والعالم ، مشروع استشراف مستقبل العالم العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٨ ، ص٩٢ .

(٩) التقرير الاستراتيجى العربى ٨٨ ، ١٩٨٩م ، الجزء الخاص بالأزمة اللبنانية.

الفصل الخامس

بين دفق التحول العالمى ... وارتباك الرؤية القومية : ضعف القدرة العربية على التكيف الخلاق !

ثمة نوعان من البشر ، أولهما يبدع الحياة .. يتصورها ثم يجسدها ، وثانيهما فقط يمارسها ، يراها فيعيشها . النوع الأول يفرز الأمم الناهضة المتوثبة ، ثم تعود هذه الأمم نفسها لتفرزه ناضجًا فى وعيه ، متحررًا فى ذاتيته ، قادرًا على التكيف الخلاق مع موجات التاريخ ، وتحولات العالم من حوله . أما الثانى فيفرز أممًا راكده تعبث بها عوامل تعرية التاريخ ، بقدر ما يجسد هو نفسه تلك الأمم التى ضعفت حساسيتها إزاء صور العالم حولها ، وإلهامات التاريخ التى تعيش فى سياقها . ولأن التاريخ نفسه ليس حالة استاتيكية بالمعنى الفيزيائى وإنما تطور جدلى على نحو شبه بيولوجى ، فإن الركود فى سياقه لا يعكس حالة توازنيّة ثابتة ولكنه هنا اختلال بالسلب وحركة نحو الخلف مستمرة .

وهنا تكتسب القدرة على التكيف الخلاق مع الموجات التاريخية والتحولات العالمية أهمية قصوى باعتبارها إحدى المهارات الأساسية للثقافة السياسية وخصوصًا فى لحظات الانتقال التى يغلب فيها على الحركة الدولية قدر هائل من التغير والديناميكية إذ تبدو أدق الحسابات السياسية عاجزة عن التوائم الكامل مع هذه المتغيرات وحركتها الدافقة بما يجعلها فى حاجة دائمة إلى إعادة النظر من أجل التكيف المرن والخلاق معها .

ومن وجهة نظر "العقلانية العربية " فإن مرونة التكيف إنما تقاس بأمرين متلازمين :

الأول هو دقة الاستشعار وعمق القراءة ، ومن ثم حسن التوجه وسرعته أيضًا إزاء ما يُعتبر موجات تاريخية ، أو تحولات سياسية على النحو الذى يعظم من

الفرص التى تتيحها هذه التحولات ويقلص من مخاطرها لتأتى محصلة عوائدها وتكلفتها إيجابية .

أما الثانى فهو جماعية القراءة ومن ثم وحدة التوجه بين أوطان الأمة وتيارات وعيها على النحو الذى يكفل انضباط إيقاع حركة هذه الأوطان/الدول العربية نحو هذه التحولات ومن ثم يقلص التناقضات الداخلية والأعراض الجانبية لهذه التحولات ويضمن الانسجام والتماسك لهذه الدول ، وهو ما يصب فى خانة تقليص التكلفة ويؤدى فى النهاية إلى تأكيد إيجابية المحصلة .

غير أن تأمل الواقع العربى يكشف عن قدرته المحدودة عمليًا على هذا الصعيد سواء فى الإطار الوطنى أو القومى حيث عمليات التكيف مع البيئة الدولية غالبًا ما تأتى بطيئة وغير حثيثة ، وليدة القسر لا الفهم . الضرورة لا الخيال، مرتبطة بالدفاع السلبى عن الذات وليس المبادرة الإيجابية نحو المستقبل ، وهو الأمر الذى يفسر كثيراً من الأزمات المثارة بين النظام العربى والنظم الإقليمية المحيطة به ، أو بينه وبين النظام الدولى ، وقبل ذلك الأزمات المتفجرة داخل النظام العربى ذاته ، حيث تتخذ الاستجابة العربية السياسية بفعل التكيف غير الخلاق أنماطًا سلبية فى مواجهة التحديات الإقليمية والدولية والتناقضات الداخلية مثل الاستئساد الهش شديد التكلفة، أو الخضوع غير المبرر والرفض القاصر والتحول السريع والحماس المتعجل واللامشروط إزاء موجات تاريخية أو تحولات سياسية ما وبما لا يحقق النتائج المرجوة فى النهاية على صعيد ضبط هياكل العوائد والتكلفة لهذه الأنماط من الاستجابة فتأتى محصلتها سلبية، أو على الأقل صفرية .

ولا شك أن مثل هذه الأنماط السلبية من الاستجابة إنما تعكس نمطا من الثقافة السياسية يفتقد العقلانية التاريخية وما ترتبه من موضوعية وتجانس ، ويقوم فى المقابل على العاطفية والوجدانية الزاخرة بالانقطاعات والقابلة للانقلابات فى الرؤى والمواقف ، وجميعها سمات ثقافة " تقليدية " تقوم فى الجوهر على النموذج المعرفى الكلاسيكى الذى يفتقد شكية وتجريبية وانضباط النموذج المعرفى الحديث ، ومن ثم

موضوعيته وتجانسه واستمراريته وتماسكه ، وهو فقدان لا يعوض عنه مجرد حشد أجهزة الكمبيوتر ، والاتصال بشبكات المعلومات والذى لا يعنى على المستوى العملى إلا القدرة على التوظيف النفعى لثمار العلم أو منتجاته دونما انتماء إلى الروح الحديثة التى صنعها هذا النموذج نفسه والذى أبدع هذه الثمار والمنتجات قبل أن يفرز من خلالها تأثيراته فى أنماط إنتاج المجتمع وقوالب تنظيمه وأشكال تعبيره السياسى ، وجميعها مستويات لتجلى الروح الحديثة التى تمتد من الشكية التجريبية ، إلى الاقتصاد الصناعى ، إلى التنظيمات المجتمعية القائمة على الروح الفردية والانقسامات المهنية والطبقية لا الإدماجية القائمة على الانقسامات البيولوجية العرقية والدينية ، وصولاً إلى الأشكال الحوارية فى الممارسة السياسية . فعندما تغيب هذه التجليات جميعًا لصالح أخرى نقيضه تجسدها أنماط إنتاج زراعية أو رعوية ، وتنظيمات اجتماعية تقوم على إدماجية تغيِّب الروح الفردية وتقمع الشعور بالفردانية وتعلى من الانقسامات البيولوجية العرقية والدينية والقبلية ، وصولاً إلى أحادية مهيمنة أو تسلطية قاهرة على مستوى البناء السياسى نصبح أمام حالة توظيف مراوغ لمنتجات العلم الحديث وليس أمام حالة استلهام وممارسة لنموذج معرفى حديث ، والحالة الأخيرة ربما تكون هى الأكثر تعبيراً عن الواقع العربى الراهن ، والذى تعوزه القدرة على التكيف الخلاق مع مشاهد الزمن المتتالية وصور العالم المختلفة على النحو الذى يعمق تناقضاته الداخلية ، ويثير أزماته الخارجية.

ولعل الصراع العربى – الإسرائيلى فى نشأته التاريخية وتحولاته الاستراتيجية طوال القرن العشرين وحتى العقد الأول من خلفه الحادى والعشرين ، يبقى الأكثر تجسيداً لضعف القدرة العربية على التكيف الخلاق ، وهو ما يمكن ملاحظته على مستويين أساسيين : أحدهما تاريخى يتعلق بالمنظور العام أو البيئة الحضارية الواسعة التى دار فيها الصراع ، والآخر سياسى يتعلق بنمط الإدارة العملية للصراع نفسه .

المستوى الأول : التحدى التاريخى :

نشأ الصراع بين الصهيونية والقومية العربية أساسًا ، وتمت ممارسته فى إطار صراع الحداثة والتقليد ، وحُسمت نتائجه فى المعارك الأولى عام ١٩٤٨ ، كما تقضى السنن التاريخية ، لصالح الحديث وعلى حساب التقليدى . وقد أدى ذلك كله إلى ما يمكن تسميته بـ "ذبول الإنسانية العربية" أمام الهجمة الصهيونية على فلسطين والصراع الذى دار بعدها وبسببها على كل المستويات وعلى نحو كان مرهقًا جدًا وضاغطًا جدًا نفسيًا وأخلاقيًا على الإنسان العربى فى شتى مجتمعاته المحلية وإن بدرجات مختلفة . بل يمكن القول إن الإنسان العربى أمام ضغوط الصهيونية وإسرائيل وإحباطات المواجهة العسكرية معها والشعور بالإفلاس الاستراتيجى إزاءها قد تولدت لديه عقدة حقيقية أرهقته وأرقته برغم محاولته لاتعالى عليها والسخرية منها فى مرحلة الصراع الأولى ، ولدرجة يمكن معها التأكيد على أن الإنسان / المجتمع العربى قد دخل العالم المعاصر محبطًا بسبب إسرائيل وممارساتها والتحدى الذى مثلته على كافة المستويات وما كشفت عنه من فجوة نوع حقيقية بين المدنية الغربية الحديثة التى أسست لإسرائيل ، والتقليدية التى واجه بها العرب إسرائيل والتى ربما ضاعف من تأثيرها الحقيقى على نحو مبالغ فيه عمق الشعور العربى بالمرارة والهزيمة إزاء التجربة الاستعمارية نفسها التى مثلت جذرًا للهجمة الصهيونية وامتدادًا طبيعيًا لاستراتيجية تحركها ، وهو شعور بلغ فى عمق مرارته وهيمنته حدًا ربما كان كابحًا للشعور النقيض بالقدرة على المواجهة ، وهى مواجهة كان يمكن لها أن تكون مفيدة بقدر ما هى ضرورية.

فعلى نحو ما تثيره مولدات الالتصاق فى الدم البشرى من دافعية لإفراز أجسام مضادة ، وما تثيره الجراثيم والميكروبات فى الجسم عمومًا حين تغزوه من حوافز لمقاومتها تستمر فاعليتها طويلاً ، وقد تُكسِب الجسم مناعة نهائية ضدها ، كان يمكن للعرب الاستفادة من الصراع مع إسرائيل التى مثلت تحديًا للمدنية العربية ، فى تسريع إيقاع مشروع الحداثة العربى كآلية لردم فجوة النوع التى قامت عليها

إسرائيل باعتبارها حافزًا أو مثيرًا لعوامل التغيير والتحديث الداخلية ، إلا أن ذلك لم يحدث لأن الاستجابة العربية كانت دائمًا منحازة فى تفسيرها لطبيعة الصراع العربى - الإسرائيلى إلى التفسير الخارجى / الظاهرى الذى اعتبر هذا الصراع فى بدايته ونهايته مؤامرة مفروضة من الحضارة الغربية الرأسمالية ، فنزع عنه أهم متطلبات مواجهته داخليًا ، ونزع عن العرب بالتالى أهم مسئولياتهم التاريخية عن فجوة النوع مع إسرائيل ما دام الصراع معها فى كل دوافعه ومحدداته جزءًا من التوازن ، أو عدم التوازن الاستراتيجى العالمى محكومًا فى النهاية بغلبة الموجة التاريخية العالية للمشروع الإمبريالى الغربى .

ولا شك أن هذا النموذج التفسيرى الغالب على الفكر العربى حتى نهاية الثمانينيات ،على الأقل، قد حيَّد القدرات العربية فى هذا الصراع وقلل من فاعلية استجابة المجتمعات العربية لهذا التحدى والتى جاءت فى معظمها استجابة سياسية سلبية تمثلت بالأساس فى بروز أنماط من العسكرة فى دول عربية عديدة وخصوصًا تلك المحيطة بإسرائيل والمنشغلة بالصراع معها على صعيد عملية بناء الدولة الوطنية بعد رحيل الاستعمار أو فى سياق النضال ضده إذ مالت هذه المجتمعات جميعها تقريبا إلى بناء أنماط شتى من النظم العسكرية المختلطة بتجليات يسارية وقومية فى الأغلب مورست كلها على أرضية ثقافية مدنية هشة ومستوى متدنٍّ من العلم والتكنولوجيا ومن أنماط التنظيم الاجتماعى والقانونى وبناء المؤسسات أسهم فى ترسيخ تقليدية المجتمعات العربية وانغلاقها بدرجات متفاوتة حتى تلك التى كانت قد رفعت إيديولوجيا القومية العربية بكل جاذبيتها وتقدميتها إذ تم تأجيل كثير من أهداف التنمية الاقتصادية وكل متطلبات التحديث العلمى والاجتماعى والقانونى ، ناهيك عن شروط التحول الديمقراطى بذريعة المواجهة مع إسرائيل وتحت ضغوط اللحظة التاريخية الممتدة والتى جسدها شعار " لا صوت يعلو على صوت المعركة "، وهكذا غابت الاستجابة التاريخية الأكثر عمقًا للصراع باعتباره تحديًا للمدنية العربية والتى لم تتحقق ولم يتم إدراكها ، اللهم سوى فى مصر ، ولم يكن ذلك بشكل كافٍ

لأن الاستجابة المصرية / الناصرية للتحدى احتوت على عناصر تاريخية مدنية ، وأخرى سياسية شعبوية ما جعل المشروع الناصرى مفتقراً فى الحقيقة إلى التجانس الداخلى بين عناصره التى بدت منحازة للجوانب الاجتماعية - الاقتصادية على حساب التنمية السياسية فبدأ المشروع انفتاحياً تقدمياً فى بعض عناصره ، وانغلاقياً تقليدياً فى عناصره الأخرى .

ولقد بدا هذا التناقض بشكل سافر فى المفارقة التاريخية للمشروع الناصرى بين خطاب سياسى متشدد فى مواجهة إسرائيل من ناحية ، وانعدام الرغبة الحقيقية فى قتالها من ناحية أخرى ؛ ذلك أن عبد الناصر كان مدركًا لفجوة النوع هذه ويسعى إلى ردمها كوسيلة مثلى لحسم هذا الصراع بتنمية الجوانب الاقتصادية - الاجتماعية وصولاً إلى تحديث مصر ، ولكنه لم يستطع المجاهرة بهذه الحقيقة التى أدركها حتى لا يصدم رأياً عاماً شعبوياً فى خطابه القومى المعادى لإسرائيل فاضطر بذلك إلى ممارسة التصعيد السياسى - الإعلامى معها وصولاً إلى المواجهة العسكرية غير المرغوبة ونتائجها المعروفة بين قوة منظمة محترفه تحارب بالعلم العسكرى وأخرى كانت لا تزال تقليدية ترتكز على تاريخ إنسانى مديد وروح وطنية وثابة وتفاؤل سياسى مفرط دونما احترافية لم يسعف الزمن مصر لترسيخها آنذاك .

وفى الفترة بين ٦٧ - ١٩٧٣م لم يكن أمام مصر والعرب من حولها وخصوصاً سوريا فى يسارها سوى الانشغال بمعركة التحرير بحشد كل القوى والموارد لصالح نصر تحقق استراتيجيًا فى حرب أكتوبر ، أعقبته معاهدة السلام المصرية - الإسرائيلية بعد نحو ست سنوات والتى لم تكن عند الجوهر سوى إعلان عن عمق الإرهاق الذى سببته المواجهة العسكرية مع إسرائيل ، وعمق الرغبة فى تجاوز حالة الصراع ، وخصوصاً بعد أن كانت إسرائيل قد ولجت فى العصر النووى بعد هزيمتها الاستراتيجية غير الكاملة بالسلاح التقليدى ، الأمر الذى مثل استئنافاً لعمل وضغوط فجوة النوع التى حشدت مصر والعرب من حولها كل طاقاتهم لردمها أياماً قليلة وفى سياق بدا استثنائياً لأنها ، أى مصر ، والعرب من حولها كانوا قد أضاعوا زمناً طويلاً - على الأقل ربع القرن - فى صلب القرن العشرين بكل تحولاته

الدافقة بموجات المعرفة والحرية وإعادة التنظيم ، دون فعل شىء فى مواجهة عدو يفعل كل شىء .

فمقابل العسكرة التى أصابت جل مجتمعاتنا العربية أو أهمها على الأقل أملاً فى حرب لم نعلنها ، ثم انهزمنا فيها عندما خضناها ، وعندما حاولنا استدراك الهزيمة ، كان النصر غير كاملٍ ، ولا يُتصوَّر له أن يكون كاملاً ، بينما كان شديد التكلفة إلى حد أنه أكل أخضرنا وأتى على يابسنا لسنوات طوال ، كانت إسرائيل تستعد فيها للحرب دون عسكرة ، وتدَّعى الرغبة فى السلام دون مصداقية ، وتمارس التنمية دون كلل ، أى أنها فعلت كل شىء فى الوقت نفسه فتمكنت من الانتصار فى الحرب ، ومن المناورة بالسلام ، ومن تحقيق التفوق العسكرى فى كل الأوقات ، بينما استمرت مصر مثلاً ، رغم خروجها من الصراع منذ عام ١٩٧٧م على المستوى المباشر بدعوى رغبتها فى تنمية ذاتها ، قلقة إزاء كل خياراتها فاستمر طموحها النووى مشروعًا لم يتحقق لا فى وجهه العسكرى ، ولا حتى السلمى، كما استمرت تجربة تعددية سياسية مقيدة ، وديمقراطية متعثرة ، وأسلوب فى الإصلاح الاقتصادى متردد ، ومشوه منحرف إلى الجباية غالبًا، وهو الأمر الذى جعل إسرائيل فى نهاية القرن العشرين وبداية خلفه قادرة على الحفاظ على فجوة النوع التى كانت قد أسست لها قبل نصف القرن حتى فى مواجهة أكثر المجتمعات العربية حداثة . وهو ما يؤكد ، فى اعتقادنا ، الفشل العربى فى التكيف مع الصراع العربى – الإسرائيلى على المستوى التاريخى .

وعندما حاول العقل السياسى العربى الهروب من هذه الحقيقة إلى الأمام ، وحاولوا التكيف مع منطق جديد للصراع بين العرب وإسرائيل لا يبقيه بالضرورة كصراع اجتماعى تاريخى ممتد على الوجود بين مشروعين حضاريين متناقضين ، وإنما يحيله إلى مجرد صراع سياسى بين دولتين ، حيث نظر العرب إلى أوسلو بعد مدريد على أنها محطات تقترب ، وتبتعد على طريق "الحل الوسط التاريخى" لصراع على الحدود بين إسرائيل وفلسطين بالأساس ، فإن إسرائيل هى التى

أعاقت هذا التحول الفكرى / السياسى بخروجها على خط مدريد ، وانقلابها على أوسلو ، ووأدها لخريطة الطريق ، على كل مثالبها وتعقيداتها وبطء إيقاعاتها ، وقيامها ببناء الجدار الفاصل ، ومن ثم خروجها على منطق الحل الوسط التاريخى القائل بتأسيس دولة فلسطينية إلى جوار دولة إسرائيلية فى إطار التعايش المشترك بينهما ، والعلاقات الطبيعية بين العرب وإسرائيل، فلا الجغرافيا السياسية التى تسعى إسرائيل إلى فرضها منذ نحو العقد ، ولا الجغرافيا الطبيعية نفسها تسمح واقعيًا بقيام دولة فلسطينية على أقل من ٢٢٪ من أرض فلسطين تحت الانتداب ، وهى المساحة التى تريد إسرائيل فى التصور الليكودى – الشارونى استقطاع ٤٠٪ منها للإبقاء على أحزمة المستوطنات القائمة الآن وخصوصًا فى الضفة الغربية ، ولحساب الطرق الالتفافية التى تريد بها حصار وخنق الكيان الفلسطينى ، أو حتى لحساب الجدار العازل ، أو بعض النقاط الأمنية لضمان الأمن الإسرائيلى .

ومع الخروج الإسرائيلى على الحل الوسط التاريخى نكون بصدد العودة ، ومن موقع أكثر ضعفا ترسخ عبر ستة عقود ، إلى منطق المشروع الصهيونى الذى يمكن وصفه فى الحد الأدنى ، ودون الوقوع فى إسار الخطاب الدينى ، بأنه غير محدد الملامح ، وأيضا إلى منطق المشروع القومى العربى ابتعادا عن هيمنة الصبغة الفلسطينية التى سادت مرحلة الحل الوسط التاريخى للصراع العربى – الإسرائيلى .

أما المستوى الثانى :

فهو مستوى الإدارة السياسية للصراع والذى يكشف عن قصور أعمق فى القدرة العربية على التكيف تَجَسَّد على نحو واضح فى هيمنة الأحادية أو ما نسميه "استراتيجية الخيار الوحيد " على التعامل العربى مع إسرائيل طوال نصف القرن

الماضى . فهذه الأحادية عندما تسود ويتم استبعاد كل الخيارات المتاحة لصالح خيار وحيد فإنها لا بد وأن تقود الواقع إلى الجمود عندما تعوزنا القدرة على فرض هذا الخيار ، وبالذات عندما يتعلق هذا الخيار بقضية كالحرب ، أو السلام حيث الحرب خيار بالغ الخطورة يحتاج إلى شروط موضوعية على رأسها القدرة الاستراتيجية الشاملة ، وكذلك السلام خيار بالغ الأهمية يتطلب شروطًا جوهرية على رأسها الإرادة السياسية للطرف الآخر ومدى قبوله للسلام والمزاج النفسى العام لدى فاعلياته وعمق اقتناعها بهذا السلام ومن ثم فإن أى ، بل وكل ، حركة سياسية وطنية أو قومية تفرض على نفسها مسبقًا خيارًا وحيدًا سواء كان الحرب أو السلام أو أى خيارات أخرى أساسية فإنها فى الوقت نفسه تسير بأقدامها إلى حافة الجمود والفشل . وفى سياق الصراع العربى - الإسرائيلى يمكننا ملاحظة هذه الأحادية وما أدت إليه من جمود وعبرت عنه من قصور فى التكيف خلال مرحلتين أساسيتين تفصلهما مرحلة انتقال قصيرة :

المرحلة الأساسية الأولى :

تمتد بين عام ١٩٤٨م الذى شهد هزيمة العرب العسكرية والإعلان الرسمى عن قيام دولة إسرائيل و البداية الرسمية للصراع التاريخى الاجتماعى الممتد والأشهر فى القرن العشرين بين العرب وإسرائيل ، وعام ١٩٩١م الذى شهد فى نهايته مؤتمر مدريد للسلام أعقاب حرب عاصفة الصحراء بين التحالف الدولى الأمريكى المدعوم عربيا ، والقوة العراقية الغازية للكويت . وفى هذه المرحلة الطويلة نسبيًا تمحور الموقف العربى الرئيسى من الصراع حول إيديولوجيا " التحرير " التى أعلنت بصراحة هدفها فى " حسم الصراع " و " تحرير الأرض " من خلال القوة حيث " ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة " ، ومن ثم " فلا صوت يعلو على صوت المعركة " .

وبالفعل لم يعلُ صوت على صوت المعركة الذى رفعه أطراف معسكر إيديولوجيا التحرير والذين مثلوا كل فاعليات الطرف العربى فى هذا الصراع بدءًا من مصر

قاعدة هذا الطرف وكتلته الرئيسية وسوريا جناحه الأيسر فى اتجاه لبنان صدره الإ..نى ولحمة تماسه ، والأرض المحتلة فى بطنه الرخوة وحتى الأردن جناحه الأيمن والذى ربما فكر داخل نفسه وراودته هواجس نغمات نشاز عن صوت المعركة ولكنه لم يستطع أن يجاهر بها فلم تتحول إلى أصوات ، وبالقطع إلى مواقف . وانسجامًا مع هذه القوى المنظمة المحددة كانت هناك المنظمات الفلسطينية المنثورة على جغرافية العالم العربى فى الأردن ولبنان وسوريا ومصر حيث نشأت منظمة التحرير الفلسطينية ، ثم تونس فى العقد الأخير لهذه المرحلة والتى حمل فيها مفهوم السلام كل مضمونات ومرادفات الخيانة التى حملت مصر وصمتها عندما جاهرت به ومشت نحوه بين عامى ٧٧ - ١٩٧٩م فى خطوة إشكالية لا تزال تثير الجدل حتى الآن حول ما إذا كانت نوعًا من رؤية ثاقبة لدى السادات ، أم على العكس لم تكن سوى تخاذل مصرى وآلية للهروب من ضغوط الصراع العربى الإسرائيلى .

وهنا تختلف الإجابات باختلاف الانتماء السياسى والوطنى ، فهى إجابات إيديولوجية إذن لا تعنينا هنا، وإنما يعنينا فقط هذا التحول المصرى باعتباره - معرفيًا - آلية تكيف باكر من مصر مع مقتضيات رأتها جديدة للصراع أعقاب حربى ٦٧ ثم ١٩٧٣م شعرت معها مصر أن بنية النظام الدولى تتحول فى اتجاه الكتلة الغربية والولايات المتحدة منذرة بتراجع الدور السوفييتى فى العالم ، وهو القطب الدولى الذى ترتكز عليه مصر وباقى أطراف معسكر " إيديولوجيا التحرير " فى صراعها مع إسرائيل المستندة إلى القطب الآخر الأمريكى مما كان ينذر بتحول حاسم فى الإطار الدولى لصالح إسرائيل رأت مصر أن تستبقه بتفكيك الارتباط بين النظام الدولى والصراع العربى الإسرائيلى من خلال التوجه مباشرة إلى الطرف الأمريكى لتقاسم إسرائيل صداقته وليكون هو نفسه الضامن الرئيسى للسلام العربى - الإسرائيلى باعتباره الطرف الأقوى والأقدر على التأثير فى الموقف الإسرائيلى .

هذه المقتضيات لم يستسغها العالم العربى وبخاصة باقى أطراف إيديولوجيا التحرير ، ولذا لم يقبل بالتحول المصرى ولم يشارك فيه متهمًا مصر " بالخيانة "

ومعاقبًا لها ، في معظمه، بالقطيعة لنحو العقد أو أكثر لخروجها عن " حالة الصمود والتصدى " وقبولها بالسلام المنفرد رغم محاولتها لتأسيس سلام عربى شامل مع إسرائيل وإصرارها على صياغة إطار كامل للحكم الذاتي الفلسطيني يكون مقدمة لمفاوضات سلام فلسطيني – إسرائيلي يمهد لإقامة الدولة الفلسطينية ، وهو ما لم تقبله منظمة التحرير الفلسطينية آنذاك ، ولا أى طرف فلسطيني أوعربى ، آخر فكانت القطيعة . وهنا تثور قراءتان نرجوهما معرفيتين :

الأولى : سياسية تنصف التحول المصرى وتعتبره تكيفًا إيجابيًا مع ما تم من تحولات في النظام الدولي بعد ذلك أضعفت الاستناد العربي وانتهت بقبول أطرافه للسلام في النهاية وفي لحظة غير مواتية حرمتهم من بعض أوراقهم التفاوضية وأضعفت فرصتهم في نيل حقوقهم التي كان ممكنًا الحصول عليها لو قبلوا بدخول عملية السلام مع مصر منذ السبعينيات.

أما الثانية : فتاريخية تتشكك في هذا الفهم وتتساءل : هل كانت إسرائيل تقبل بإعادة الأرض العربية المحتلة جميعها إلى أطرافها لو أنهم قبلوا بالسلام في السبعينيات ؟ وأغلب الظن – في عرف هذه القراءة – أنها لم تكن لتقبل بذلك لأن خبرة السلام الإسرائيلي مع مصر تبدو استثنائية ، وذرائعية ؛ فهي أعادت لمصر أرضًا كان لا بد أن تعود وإلا سالت دماء جديدة وكثيرة هنا وهناك وإلى ما لا نهاية من ناحية ، كما أن عودة هذه الأرض إلى مصر أُريدَ بها أن تكون ثمنًا للاحتفاظ بباقي ، أو معظم ، أو حتى بعض الأرض العربية المحتلة بعد إخراج مصر من معادلة التوازن العربي – الإسرائيلي وعلى النحو الذى يجعل الحرب مستحيلة من قبَل الطرف العربي من ناحية أخرى حيث المقصود الإسرائيلي الأساسي من السلام مع مصر ليس الانحياز لمعنى السلام وإنما هو زرع التناقض في بنية العلاقات المصرية – العربية للتورية على التناقض الأساسي العربي – الإسرائيلي ، وإذا ما كان العرب جميعًا قد قبلوا بهذا السلام الشامل ، فالأغلب أن إسرائيل كانت سترفضه لأنه لم يكن يحقق لها هدفها بدليل إهدارها لفرصة السلام المتاحة الآن رغم

قبول العرب الكامل به ، بل ورغم تدنى سقوف مطالبهم فى سياقه عن هذه السقوف نفسها فى السبعينات .

كما تتساءل هذه القراءة التاريخية أيضًا : ألم يكن السلام المصرى - الإسرائيلى والذى استند إلى تحولات بازغة فى الأفق الدولى هو نفسه أحد ركائز هذا التحول الذى تم فيما بعد ؟ ذلك أن هذا السلام ، وعلى المستوى الدولى ، أخرج السوفييت من مصر ، وهو ما كان مقدمة لخروجهم من العالم العربى وإفريقيا بعد ذلك حيث كانت مصر بعلاقتها مع الكتلة الشرقية ، ومناوأتها للدور الإسرائيلى فى إفريقيا ، وجاذبيتها التحررية لدول القارة السمراء مانعًا للتمدد الأمريكى فيها ، ومن ثم فإن انقلابها على هذه التركيبة الاستراتيجية لصالح الولايات المتحدة وضد الوجود السوفييتى ربما كان نوعًا من " التنبؤ المحقق لذاته " والذى يعنى أن سلوك إرادة دولية ما ، أو حتى إنسانية فردية ، على أساس أن تحولاً ما قد حدث ، ربما يستدعى هذا التحول إذ يكون قد مهد له الطريق ، وقدم له الدعم وهيأ له الظروف المواتية للحضور محققًا نبوءته نفسها .

يضاف إلى ذلك ، على المستوى الإقليمى ، استفادة إسرائيل الكاملة من السلام مع مصر فى إعادة بناء قوتها العسكرية التقليدية ، واستكمال ترسانتها النووية وتحقيق طفرات كبرى فى اقتصادها على نحو أدخلها فضاء اقتصاد المعرفة مبكرًا ، وهو ما مكنها من أن تصبح مع بداية التسعينيات قوة اقتصادية نووية معتبرة ، وحقق لها تفوقًا حاسمًا على العرب لم تكن تحققه لولا السلام مع مصر ، إضافة إلى ذلك فإنه أتاح لها فرصة العربدة فى لبنان مرتين ، وفى العراق عندما ضربت مفاعله النووى عام ١٩٨١م وضد القيادات الفلسطينية التى تم اغتيالها بشكل منتظم طوال الثمانينيات حتى فى تونس قلب المغرب العربى .

وبغض النظر عن مدى صحة القراءتين اللتين تبقى لكل منهما حجيتها سواء الأولى السياسية التى مارسها العقل المصرى عندما نزع إلى واقعية براجماتية ، أو

الثانية التاريخية التى يعليها العقل العربى ، فإن الدلالة المعرفية للحظة التحول المصرى تبقى كاشفة عن ضعف القدرة العربية على التكيف على المستوى الثانى أى بمعيار "جماعية القراءة " و " وحدة التوجة " ، وهو المستوى الذى أدى الفشل فى تحقيقه فى هذه اللحظة إلى زرع تناقضات داخلية عميقة فى الموقف العربى العام ولدت خسائر سياسية وأضافت إلى حساب التكلفة ما أرهق المحصلة لأنه إما :

- أضاف تكلفة جديدة للتكلفة الناجمة عن ضعف التكيف المصرى على المستوى الأول حال صدق القراءة العربية التاريخية ، وتهافت القراءة المصرية السياسية ، وهو أسوأ الأحوال .

- أو قلل من عوائد التكيف المصرى الإيجابى الناجم عن صدق القراءة السياسية فى أفضلها وعلى النحو الذى يجعل المحصلة صفرية ، وذلك من وجهة النظر العربية الشاملة ، أى من منظور " العقلانية التاريخية العربية " .

وأما المرحلة الانتقالية القصيرة فقد تجسدت فى الطموح إلى سلام شامل بين العرب وإسرائيل برعاية أمريكية روسية من خلال ما أُسْمِىَ بـ " صيغة مدريد " والتى كانت تقوم على فهم عامّ لشمولية الصراع يضع العرب المتفاوضين جميعًا : فلسطين وسوريا ولبنان والأردن فى طرف وإسرائيل فى الطرف الأخر وإن تميز بخصوصية مسارات التفاوض بين إسرائيل وكل طرف عربى على المستوى العملى والتفصيلى ، وهى صيغة وسط بدت مرضية للطرفين آنذاك حيث العرب المصرون على شمولية الصراع ، وإسرائيل النازعة إلى تفكيك مساراته تجاوزًا لعقدتها إزاء " الكتلة العربية وعقيدتها القومية " .

هذه المرحلة لم تنتج شيئًا ذا بال اللهم سوى إزالة الحواجز أمام اللقاء المباشر الذى كان يبدو للعرب بالذات مستحيلاً قبل سنوات قليلة ، حيث انتهت هذه المرحلة سريعًا بتوقيع اتفاق أوسلو بين الفلسطينيين وإسرائيل عبر مفاوضات سرية شهدتها

عاصمة النرويج ومن خلف ظهر المتفاوضين العرب فى مدريد ومنهم الفلسطينيون أنفسهم ، وذلك بعد أقل من عامين من بدء المفاوضات فى مدريد .

ومع أوسلو بدأت مرحلة جديدة أساسية من المفاوضات بين العرب كأطراف شتى وإسرائيل بعيداً عن رعاية الأمم المتحدة وبإشراف الولايات المتحدة ، مستقلة نسبيا عن أغلب المرجعيات القانونية باتجاه الخضوع لمنطق الأمر الواقع ، وبعيدة عن التنسيق بين الأطراف العربية والذى كان قد تبلور فى صيغة " دول الطوق " بعد أن سادت حالة شكية بين هذه الأطراف ولدها غياب الشفافية لدى الطرف الفلسطينى بالأساس ، ثم الأردنى بعد ذلك ، وهى الحالة التى قادت الجميع بعد ذلك إلى التنافس فيما بينهم نحو إسرائيل بدلاً من التنسيق فى مواجهتها .

المرحلة الثانية الأساسية :

تبدأ بعد أوسلو وتمتد حتى اليوم ، وهى المرحلة التى تشهد اختلاطاً بيِّناً فى المواقف التفاوضية العربية بين الأردن الذى أنجز سلاماً خاصاً مع الإسرائيليين فى وادى عربة ، ولبنان التى فرضت على إسرائيل الانسحاب من أراضيها اللهم سوى منطقة "مزارع شبعا " عبر المقاومة المسلحة ، وفلسطين التى تعانى مفاوضاتها مع إسرائيل من تعقيد وتشابك بالغين ، وسوريا حيث الجمود الكامل مهيمن على مفاوضاتها مع إسرائيل منذ رحيل رابين وما أعقبه من تراجع فى إرادة السلام لدى إسرائيل بعد سنوات ثلاث تقريباً من صعود ثقافة السلام وأحلام التعاون الإقليمى وبروز يوتوبيا " الشرق أوسطية".

هذه المرحلة وعلى ما شهدته من تبدل فى القيادات الإسرائيلية بين بيريز ونتنياهو وباراك وشارون ، كشفت عن تغير حاد فى المزاج العام الإسرائيلى سواء المخزون النفسى للجماهير ، أو السياسى للنخبة الحاكمة نحو العنف وضد السلام ، وفى المقابل ، وعلى سبيل المفارقة ، شهدت على الجانب العربى جموداً على موقف

واحد تجسد فى شعار " إن السلام خيار استراتيجى وحيد " والذى بدا كوريث لسلفه " لا صوت يعلو على صوت المعركة " فى المرحلة الأولى على صعيد الأحادية ، ولكنه فى الحقيقة أسوأ منه لأنه يضيف إلى الجمود المتحقق فى الحالتين روحًا تشاؤمية ومنطقًا استسلاميًا يشيع فى الأجواء العربية شعورًا عميقًا بالانكسار أمام تطرف إسرائيل وجموحها ومحاولتها فرض الأمر الواقع وانتهاكها شبه اليومى لحرمة الأماكن المقدسة ، ولحق الإنسان الفلسطينى فى الحياة وسعيها الدائب إلى الاستيطان واغتصاب المزيد من الأرض العربية ورفضها الاكتراث بكل دعاوى السلام على الجانب العربى الذى صار موقفه المُصِرُّ على السلام والمتنكر لأى تفكير فى الحرب والعاجز عن ممارسة خيار ثالث وسط للمقاومة الشاملة يكفل إدارة رشيدة للصراع معها ، موقفًا بالغ التهافت وداعيًا إلى الرثاء القومى .

ذلك أن الصراعات التاريخية الكبرى على منوال الصراع العربى – الإسرائيلى لا تكون عادة وبكل تعقيداتها الاجتماعية والدينية والقومية ، وحتى الأسطورية ، قابلة للحل على أسس موضوعية إلا حينما ينشأ من الحوادث والظروف ما يصنع ويصوغ تلك الأسس الموضوعية التى لا تقوم إلا على توازن ما أيًا كان نوعه سواء كان صلدًا لعوامل قوة استراتيجية وعسكرية فى مواجهة مثيلتها ، أو مرنًا لعوامل قوة روحية وأخلاقية و تاريخية و قانونية فى مواجهة إما مثيلتها اللينة أو بديلتها الصلدة ، وهذا الأخير هو التوازن الممكن فى حالة الصراع العربى – الإسرائيلى ، ولذلك تدور ، حول ممكناته ، كل مسارات التفاوض بدءًا من مدريد فى أجواء تدشين ما أُسْمِىَ بنظام عالمى جديد ، وحتى احتلال العراق الذى أثار الكثير من التفاعلات وسط صخب من مشاعر متأججة وإن كانت متناقضة ، مأخوذة بحركة الزمن وإيقاعات تحركه وطامحة إلى وضع نهايات ولو متعجلة أو حتى قسرية لصراعات حقب وسرديات تاريخ يظن أنه انتهى .

وبالرغم من ذلك لم يتحقق هذا التوازن المرغوب؛ وذلك لغياب جهد عربى شاق يظل مطلوبًا لتفعيل القوة اللينة التى تحتاج دوما إلى إدارة تدعمها وتشرحها وتلح

على مبرراتها لتبقى حية فى النفوس ومقدرة ، بعكس القوة الصلدة وبخاصة العسكرية التى لا تحتاج ربما سوى إلى نشرها على الأرض أمام الناظرين أو حتى الإعلان عن امتلاكها لتبدو - بمادتيها - حقائق سافرة ، وروادع آمنة . ولذا سارت المفاوضات العربية - الإسرائيلية فى طريق التنازلات المستمرة منذ مدريد وحتى كامب ديفيد الثانية وخصوصاً على المسار الفلسطينى مروراً بأوسلو واتفاق القاهرة والخليل وحتى خريطة الطريق ، وهو ما يرجع فى اعتقادنا إلى دافعين :

الدافع الأول هو أن المفاوضات بدأت فى اللحظة الزمنية الخطأ من وجهة النظر العربية وفى بداية عقد هو الأسوأ فى حياة النظام الإقليمى العربى ، فهو عقد تراجع الاقتصادات الخليجية ، وتفجر أزمات الإسلام السياسى فى العديد من البلدان العربية المهمة ، وتدمير القوة العسكرية العراقية ثم حصارها لأكثر من اثنى عشر عامًا ، الأمر الذى قاد إلى جمود غير مسبوق فى تفاعلات النظام ولدرجة العجز عن عقد لقاء على مستوى القمة طوال عشر سنوات إلا مرة واحدة عام ١٩٩٦م .

ويكتسب الدافع الأخير فى هذا السياق أهمية كبرى ؛ ذلك أن الحصار الدولى المفروض على العراق قد ارتبط وعلى نحو وثيق بالتسوية السلمية بين العرب وإسرائيل ، ولدرجة أن شكَّل هذا الارتباط جوهر الصياغة الاستراتيجية الحاكمة لتفاعلات المنطقة كلها تقريبًا طوال التسعينيات حيث تم هذا الارتبط تحديداً ، وعلى نحو مباشر بين الدور العربى الداعم للولايات المتحدة فى حرب عاصفة الصحراء لتحرير الكويت أساسًا ، ثم انحرافًا تدريجيًا نحو الإجهاض المستمر للقوة العراقية الشاملة ، وبين الدور الأمريكى "الوسيط " لا " الداعم " بين العرب وإسرائيل فى عملية السلام حسب صيغة مدريد الجماعية رغم تعدد مساراتها والتى انحرفت سريعًا وعميقًا نحو مسار أوسلو وما تلاه من اتفاقيات انفرادية .

ولقد فشل العرب فى إنجاز هدفهم من هذا الارتباط /العقد لأنهم دخلوه وهم فى أضعف حالاتهم ، وأسوأ لحظات تاريخهم المعاصر ، مهزومين نفسيًا ، ومفككين ، بأكثر مما هم فى العادة ، استراتيجيًا ، وخاضعين لمنطق بالغ الضعف ، وموقف بالغ الاستثنائية جوهرهما معًا : لكى تدخل فى مفاوضات سلام مع خصمك "إسرائيل" وحتى يمكن إقناع هذا الخصم بمجرد قبولها والركون إليها ، عليك أولاً أن تتخلى، وبإصرار ، عن بعض قوتك " الكتلة العراقية " للوسيط فى هذه المفاوضات "الولايات المتحدة الأمريكية" ، لأنه فى اللحظة التى ستحاول فيها استعادة هذا البعض سوف تتوقف تلقائيًا هذه المفاوضات لتخلِّى الوسيط عنها ، أو حتى عنك ؛ ذلك أن تدشين التسوية السلمية جاء كثمرة للتحالف العربى – الأمريكى ضد العراق ، والذى نهض بدوره على افتراض أن الصراع العربى – الإسرائيلى مجرد تناقض هامشى فى استراتيجية المنطقة قياسًا إلى التناقض الرئيسى مع العدوانية العراقية ، ومن ثم وجبت تسويته للتفرغ من أجل مواجهة صدام حسين .

ولا شك أن الفرض كان مؤقتا صاغته ملابسات استثنائية فى تفاعلات المنطقة وكان لا بد أن تزول سريعًا أمام الحقائق الاستراتيجية التى استأنفت سيرها مجدداً بعد قليل من الوقت تبددت فيه الشحنة العاطفية للتحالف الدراماتيكى العربى – الأمريكى . ولذلك فقد انتهت المفاوضات والجهود الدبلوماسية والاتفاقيات والتعهدات ، بعد عقد ونصف العقد من الزمن ، إلى نقطة قريبة جداً من تلك التى بدأت منها فيما يتعلق بالخرائط والحقائق على الأرض ، وربما أسوأ كثيراً من تلك التى بدأت منها على صعيد مصادر إلهامها ونقاط انطلاقها .

وعلى العكس من العالم العربى ، نجحت الولايات المتحدة وإسرائيل فى تحقيق أهدافهما من هذا التحالف سواء بالتحكم لأكثر من العقد فى مصير العراق وعزله تمامًا عن أى إرادة أخرى عربية أو دولية ، أو بإفراز هذه العزلة العراقية لتأثيراتها المرغوبة استراتيجيًا على الموقف العربى فى التسوية السلمية فى اتجاه الضعف ، وعلى العلاقات العربية – العربية نفسها باتجاه التشرذم ؛ وذلك لأن هذه اللحظة الزمنية التى تم خلالها هذا الارتباط بدت هى الأفضل تماماً :

– سواء من وجهة نظر الولايات المتحدة التى كانت قد خرجت لتوها منتصرة دون حرب فى الصراع الدولى بعد انهيار الاتحاد السوفييتى من الداخل وسط أجواء جدل فلسفى كانت مؤسسات صناعة الاستراتيجية الأمريكية قريبة منه حول إيديولوجيا نهاية التاريخ التى تنتصر نهائيًا لفلسفتها الرأسمالية ، وإيديولوجيا صِدَام الحضارات التى تبقى لها مركزيتها العسكرية وتبرر هيمنتها على حلف الأطلسى لآجال جديدة غير محدودة . ثم إيديولوجيا العولمة التى تعطى غطاءً فكريًا سواء بدعاواها المثالية أو دوافعها الموضوعية، لحركة تقنين مستمرة لجوانب عديدة فى العلاقات الدولية تجارية واقتصادية وسياسية وأمنية وبيئية أدت إلى القدرة الأمريكية على فتح الأسواق والقفز فوق الحواجز وتهميش فكرة السيادة القومية ، ومن ثم تزايد هذه القدرة على الحضور فى كل أطراف المشهد العالمى الراهن وبخاصة الطرف العربى منه ، وسوف تعمِّق فى النهاية من هذه القدرة .

– أو من وجهة نظر إسرائيل التى ترث كثيرًا من أسباب القوة الأمريكية وتستفيد من كل دواعى الضعف العربى فى هذا العقد ، فضلاً عن انحياز دبلوماسى غير مسبوق من الإدارة الديمقراطية السابقة ، ثم انحياز شامل وغير مبرر من الإدارة الجمهورية الحالية ، وهى الانحيازات التى دفعت فى النهاية إلى تبنى وجهة النظر الإسرائيلية كاملة فى التسوية السلمية .

أما الدافع الثانى لتآكل الموقف العربى فهو عجز أطراف التفاوض العرب عن التنسيق فيما بينهم أنفسهم أو مع العرب الآخرين ، حيث تم لإسرائيل الفصل أولاً بين المسار الثنائى للمفاوضات ، المسار متعدد الأطراف للقضايا ذات الطابع الإقليمى ، ثم انفردت إسرائيل بكل طرف فى مسار منعزل عن غيره من الأطراف الأربعة المشاركة فى المفاوضات الثنائية . ورغم محاولات مبدئية للتنسيق العربى على هذه المسارات سرعان ما تمت القطيعة فيما بينها ، ثم تحولت القطيعة إلى منافسة بين هذه المسارات لإنجاز اتفاق أسرع وهو ما عجل بخروج المفاوضات كلها عن إطارها المرسوم فى مدريد وعن مرجعيتها الأساسية "قرارات الأمم المتحدة " إلى إطار عملى

ومرجعية سياسية ، ومن ثم انفصلت الأطراف المتفاوضة ليس فقط عن القوة المعنوية والنفسية للوجود السياسي العربي ، وإنما أيضًا عن القوة القانونية والأخلاقية للشرعية الدولية ، وهو الأمر الذى حرمها من معظم مقومات قوتها اللينة التى كان ممكنًا لها أن تستند إليها فى توازن مرن للقوة ، ومن ثم كان استسلامها لعمليات تحوير إسرائيلية مستمرة بعيداً عن الحضور العربى والشرعية الدولية معًا قادتها مع بداية القرن الحادى والعشرين إلى ما يشبه الإفلاس السياسى ولدرجة اجترار الماضى القريب ، نهاية التسعينيات مثلاً ، والذى تكشف عنه تلك النغمة التى بدأ صداها يتردد فى سطور المحللين السياسيين العرب ولو على استحياء ، وتستطيع أن تحس بها فى أحاديث القادة العرب والتى تعكس نوعًا من الندم / المراجعة على السلوك التفاوضى العربى مع باراك ، وتحديداً على رفض مقترحاته التى كان قد طرحها على الفلسطينيين فى صيف ٢٠٠٠م سواء فى قمة الكامب الثانية أو فى طابا قبل خريف الغضب الذى أدى فى النهاية إلى إسقاط باراك ومجيء شارون الذى كان قد فجر الغضب الفلسطينى بسلوكه غير المسئول فى الحرم القدسى ، ليقود إسرائيل كرئيس لحكومتها بكل ما عُرف عنه من عنصرية وطبيعة دموية ، وضلوعه فى أكثر من تخطيط قديم أو جديد أو متجدد لعزل الفلسطينيين وحصارهم فى غزة ، أو حتى لترحيلهم تحت ضغط النيران ، وهو ما يوحى فى النهاية بأن الفلسطينيين والعرب باتوا على مشارف واحدة من لحظات المواجهة مع الحقيقة التى واجهوها قبل ذلك أكثر من مرة ثم سرعان ما نسوها أو لعلهم تناسوها لرغبة دفينة لديهم فى الهروب منها .

– فمثل هذه اللحظة قد واجهتهم ندمًا على رفضهم التفاوض على السلام كمبدأ بجانب مصر فى كامب ديفيد الأولى وذلك فى مناخ عنف إسرائيلى أدى تراكمه إلى تفجر الانتفاضة نهاية الثمانينيات .

– وعلى منوالها كان ندمهم – الفلسطينيين والسوريين بالذات – على الإبطاء فى التفاوض مع بيريز أعقاب مقتل رابين وعلى النحو الذى أدى إلى إسقاطه والمجيء بنتنياهو رئيسًا لوزراء إسرائيل .

- بل إن البعض فى ذروة جموح باراك فى أثناء خريف غضب ٢٠٠٠م أبدى حزنًا على نتنياهو نفسه لأنه كان مراوغًا مسالمًا نوعًا ما بعكس باراك الذى يتصرف دومًا كجنرال لا يهتم كثيراً بتغطية قبضته الحديدية بما يصون كبرياء العرب المعتدلين من أردية الدبلوماسية وقفازاتها الحريرية .

وفى مقابل ما أبدته القيادة الفلسطينية من ندم على ما رفضته قبل رحيل كلينتون فى كامب ديفيد وطابا وعاشت فى مواجهته صيفًا ساخنًا ثم خريفًا غاضبًا ، فإن الإدارة الأمريكية الجمهورية أظهرت فى البداية ، وقبل ١١ سبتمبر ، تملصًا من كل طروحات الإدارة السابقة معتبرة أنها كانت رهينة بصاحبها الرئيس كلينتون ، وهو ما ظهر فى تصريحات الرئيس بوش وأركان نظامه آنذاك . وكذلك فعلت حكومة شارون التى لم تعترف بمقترحات باراك فى الكامب وطابا واعتبرتها مجرد أفكار لصاحبها الراحل عن موقع المسئولية .

وهكذا بدا الموقف الفلسطينى ، ضمن الموقف العربى كله ، متآكلاً باستمرار ومعرَّضًا لجميع عوامل التعرية الاستراتيجية فى العالم والإقليم على النحو الذى يرسخ مقولة " أمة الفرص الضائعة " التى أخذ تيار من المهتمين بالصراع العربى – الإسرائيلى يمكن تسميته بـ " التيار البراجماتى " يستعيرها من حقل العمل العربى العام ليطبقها على عملية التسوية السلمية وصولاً إلى استنتاج أساسى هو أن مسار أوسلو الذى بدأ قبل أكثر من العقد يبدو وكأنه الفرصة الأخيرة ، فإما انتهازها كيفما تكون وعلى عجل وإما ضياع كامل لفرص السلام. وما يُسقطه هذا التيار من حساباته هو أن هذا المسار لم ينتج حلاً بل كان سببًا رئيسيًا فى تآكل الموقف الفلسطينى بالذات ، والعربى عموما ، وخصوصًا بعد وقوع أحداث ١١ سبتمبر ، ثم احتلال العراق ، وحتى اليوم إذ لا يزال السؤال مطروحا حول كيفية مواجهة المأزق الكبير لعملية التسوية السلمية .

ومن وجهة نظر القدرة العربية على التكيف يثير هذا السؤال جدلاً كبيرًا بين تيارات عدة يمكن اختزال سجالاتها فى اتجاهين أساسيين :

الاتجاه الأول هو " الواقعية البراجماتية " والذى يقود عمليا إلى الخضوع للمسار السلبى لحركة الصراع ومن ثم لمنطق القوة الإسرائيلى . هذا التيار يدعو إلى الاستمرار فى عملية التسوية الجارية ومحاولة اللحاق بقطار السلام كيفما اتفق وبأى شروط ممكنة على أساس أن عملية التسوية رغم جمودها الراهن تبقى الفرصة الأخيرة المتاحة أمام العرب للخروج من حالة الصراع مع إسرائيل على نحو عقلانى، ومن ثم فإن أى وكل خيار خارج هذا الإطار يبدو صعبًا إن لم يكن مستحيلاً ولا عقلانيًا . ويعول هذا التيار المتنامى منذ التسعينيات على قوى محبة للسلام داخل إسرائيل تبدى رفضًا لتشدد الليكود ، ودموية زعمائه ، وأسطورية اليمين الدينى ، ومن ثم يجب الالتحام معها من قِبَل حركة سلام عربية جسدها بعض أنصار هذا التيار فى " تحالف كوبنهاجن" لتقديم الدعم ، والتعبير عن حسن النوايا العربية حيث يتأسس منطق هذا التيار على فهم جوهرى بأن مزيداً من الاعتدال ، والقبول العربى بتصورات إسرائيل عن السلام كفيل بإحداث تغيير جذرى أو كبير فى مواقفها تجاه العرب . ويستبطن غالبًا ، ويعلن أحيانًا بعض رموز الحركة عن نموذج " السادات " كخبرة تاريخية لهذا النهج حيث استطاع الرجل أن يخترق وجدان الإسرائيليين ليقنعهم بالسلام .

ونتصور أنه فى مواجهة دولة كإسرائيل بكل تعقيداتها الوجودية فى الأرض والبشر والتاريخ ومن ثم فى الاستراتيجية فإن مجرد الحوار ، ومجرد المساومة ، ومجرد الإفراط فى الاعتدال تبدو مجردات عاجزة عن الإقناع بتصور مختلف عن تصوراتها هى للمستقبل والعالم والتاريخ ، وهى مستويات للإدراك لا تتصورها إسرائيل إلا فى ضوء ما يتوفر لها من قوة اندفاع باقية وكامنة فى ذاتها باعتبارها أيضًا الحركة الصهيونية وليس فقط الدولة الإسرائيلية فضلاً عن التغيرات الدولية الإقليمية والتى تمثل فى اللحظة الراهنة واحدة من أهم ركائز غطرستها .

كما نتصور أن بلاغة الرئيس السادات داخل الكنيست رغم تأثيراتها الدرامية لم تكن سوى التتمة لحسابات استراتيجية عميقة أجرتها الدولتان معًا أعقاب حرب

أكتوبر ووقوف الجيشين متواجهين بل ومتداخلين شرق قناة السويس ، وهى حسابات كانت تحتم إما سلاماً مقبولاً أو حروباً أخرى جديدة بات الطرفان "معاً " يخشيانها بعد حرب عاصفة اعتُبرت نموذجاً للحرب الحديثة بكل كثافتها وحدَّتها ودمويتها ، وهى الحرب التى مثلت انتصاراً مصرياً / عربياً باهراً ولكنه مكلف ، وهزيمة عسكرية إسرائيلية ولكن غير كاملة ، وهنا يصبح السلام خياراً لا أمنية للطرفين .

أمر آخر مهم يتعلق بما تتصوره الحركة أو رموزها عن حدود آلية الاعتدال ، وهى آلية مهمة بالفعل لإقامة جسور للثقة عند محاولة تجاوز مثل هذه الصراعات ولكن لنجاحها شروط مهمة يجب أن تتوافر ، إذ يجب أن تستند آلية الاعتدال إلى تراث من التشدد من ناحية ، وإلى إمكانية ممارسة خيارات متشددة من ناحية أخرى ، فأغلب الظن أن العقل الإسرائيلى الذى تعاطف مع اعتدال أنور السادات كان مستحضراً بقوة لتراث التشدد لدى جمال عبد الناصر ، فتشدد خطاب مصر الناصرية هو الذى منح الاعتدال الساداتى جاذبيته وجدته ، وهى الجدة التى لم تعد موجودة الآن والجاذبية التى فُقدت بعد نحو ثلاثين عاماً من الاعتدال ثم المزيد من الاعتدال المصرى ، والعربى أيضاً .

وظنى أيضاً أن آلية الاعتدال تكتسب أهميتها عندما تكون لدى الطرف المعتدل قدرة على ممارسة خيارات أخرى متشددة وواقعية ، فهنا يصبح اعتداله أصيلاً ومحققاً لمصلحة الطرف الآخر، أما عندما يتبدى هذا الاعتدال كعجز عن ممارسة التشدد ، وكنوع من التكيف مع الضغوط يصبح غير مقنع ، ولا مغرٍ للطرف الآخر فى الصراع ، بل ربما وعلى العكس يبدو الاعتدال هنا تعبيراً عن الضعف وكاشفاً له ، ثم يبدو المزيد منه رغم غطرسة الآخر تأكيدا له ، وربما إعلاناً عن الإفلاس الاستراتيجى والذى تكاد تجسده حركة السلام العربية .

وبرغم أنه من الطبيعى أن تنشأ مثل هذه الحركات فى ثنايا صراعات تاريخية كبرى وممتدة على منوال الصراع العربى – الإسرائيلى ، فإن الطبيعى أيضاً والذى

يمنحها معناها أن تسبق هذه الحركات الفكرية أساساً خطوات دولها الرسمية لتعبر عن ميل شعبى أو حكمة تاريخية فى تجاوز هذه الصراعات فى لحظات مسكونة بالإحباط وذلك عن طريق فرز تأثيرات وربما فرض ضغوط على صانع القرار الرسمى فى اتجاه السلام فيكون لها قصب السبق فى إنجاز هذه التحولات عند حدوثها فعلاً على منوال الحركات التى تشكلت داخل الولايات المتحدة ضد الحرب الفيتنامية ، وداخل فرنسا ضد الاستمرار فى استعمار الجزائر، إذ تحقق لها النجاح الذى شهده القرن العشرون لسببين ، أولهما أنها انطلقت من الطرف الأقوى فى الصراع والذى تبدو لرغبته قيمة لأنه بالفعل قادر، وثانيهما الصلابة التى أبداها الطرف الأضعف والذى لم يهادن أو تفتر حماسته للمواجهة .

وعلى العكس فإن حركة السلام العربية فى النصف الثانى من التسعينيات إنما تعكس خبرة نقيضة ، فهى لم تسبق الاتجاه السلامى المصرى بل حاولت الالتحاق به والتنظير له بأثر رجعى ، بل ولا حتى التوجة السلمى العربى إذ سبقها العرب أيضًا إلى إعلان السلام خيارهم الاستراتيجى ، ومن هنا فإنها لا تقدم جديداً فى الحقيقة على المستوى النظرى اللهم سوى إعادة إنتاج فكرى لواقع سياسى سبق تدشينه فى مصر ، وسبق قبوله على المستوى العربى.

وأما تهافتها الشديد فيبدو على المستوى العملى لكونها انطلقت من الطرف الأضعف – ولو عسكريًا – فى الصراع ، ولذا فهى على الأكثر بدت كرغبة تعوزها القدرة فى مواجهة الآخر الذى بات أكثر رفضًا وأقل تثمينًا لعملية السلام . وبرغم أن أحداً لا يستطيع أن يحمِّل الحركة مسئولية الضعف العربى ، إلا أنه يصعب أيضًا تفسير المنطق التبريرى الذى مارسته الحركة فى تكييف الآخر باعتبار أن القائم على هذا التثمين المتدنى لعملية السلام هو طرف واحد فى التكوين الإسرائيلى ثم الركض خلف الطرف الآخر الذى لم تثبت نواياه الحقيقية إزاء القضايا الأساسية للتسوية " المستوطنات ، والقدس ، واللاجئين " فضلاً عن مسئوليته الأخلاقية والسياسية عن تردى العملية السلمية برمتها منذ ارتكابه لمذبحة قانا ، فهذا الركض لم يكن ليكشف

عن رؤية خارقة متجاوزة للواقع بل عن منطق متهافت يساهم فى تكريس هذا الواقع أو بالأحرى لا يساعد على تغييره ، ليس فقط لأنه يستبطن موقفًا استاتيكيًا على صعيد الداخل العربى يجرده من القدرة على الفعل اللهم سوى فعل المهادنة اعتماداً على وجود "قوى خيره بالضرورة" داخل إسرائيل تؤدى مهمتها المقدسة لإنقاذ السلام ، وإنما لأسباب ثلاثة أخرى :

أولها أن هذا الخيار فى الحقيقة يلحق العرب " بمعسكر العمل / اليسار المعتدل " كجزء من المعادلة السياسية داخل إسرائيل ليصبح الطرفان معًا رهينة لليكود/ اليمين السياسى المتشدد لأنه سوف يؤدى إلى استقرار هش يتم تفسيره كنجاح لليكود وللتشدد.

وثانيها : تكريس الاختلال فى التوازن القائم والمختل أساسًا إلى حدود صارخة بافتراض استمرار الليكود طويلا فى حكم إسرائيل ومن ثم فى سياسة تكريس الأمر الواقع الراهنة بتجميد التسوية ، وتدعيم عملية الاستيطان والتهويد من ناحية، مع استمرار الركود العربى المفترَض والناجم تلقائيًا عن ضرورات مهادنة معسكر السلام من ناحية أخرى . ولا شك أن هذه الحالة تبدو مغرية حتي لحزب العمل نفسه فى نهاية الفترة للانقلاب على سياساته التقليدية لاستثمار الفرص الجديدة المتاحة .

أما ثالثها فهو أن النتائج النهائية لهذه المهادنة ستكون فى صالح الليكود ، فمع تطويع العرب بلا ثمن ، واتخاذهم مع العمل كرهينة لسياساته وتكريسه للاختلال القائم مع محافظته على "استقرار الركود " الحالى لماذا لا يكون الليكود على رأس الوزارة القادمة ، بل وبعد القادمة ؟ فلو كنت إسرائيليًا ومنحنى الليكود هذه المكاسب جميعًا لتظاهرت من أجله ولم أتوقف عند انتخابه أبدًا .

ولأن الليكود هو صاحب خبرة السلام الأولى مع مصر ، وهو بطل غزو لبنان عام ١٩٨٢م فى الوقت نفسه ، وكذا العمل هو صاحب خبرة السلام فى أوسلو ووادى عربه ، وصاحب مذبحة قانا فى لبنان أيضًا وغيرها من الخبرات المتناقضة

فإن التساؤل حول طبيعة وحدود الانقسام المجتمعي الإسرائيلي يصبح مشروعًا، أو لعله مطلوب .

وفي ظل المرونة التي سمحت بتقلص أنصار سلام رابين بعد اغتياله بعدة أشهر، وتزايد أنصار تشدد نتنياهو ومراوغة باراك ثم غطرسة شارون ، لا بد من الاعتراف بدايةً بوجود التشدد والاعتدال ، ولكن مع التأكيد على طبيعة خاصة لهذا التباين بما لا يجعله انعكاسًا لرؤية قطاعين متمايزين دائمًا وبشكل مستقر يسمح بتسمية أي منهما "معسكر سلام أو حرب" ، وإنما يتصوره نَمَطَيْ إدراك يتنازعان الشخصية اليهودية أفرزهما بالأساس التاريخ اليهودي في أوربا الإقطاعية ثم البرجوازية يمكن تسميتهما بـ " عقلية الجيتو " و " عقلية المرابي" .

العقلية الأولى "الجيتو" : انغلاقية جامدة هدفها الاحتجاب عن الآخر والتاريخ داخل جيتو مستمر في جوهره ، متلوِّن بعصره ، وناطق بمفرداته ، مثل الحدود الآمنة والسلاح النووي في الوقت الراهن . وتنبع عقلية الجيتو من التاريخ اليهودي نفسه الذي ارتسم بملمح الشتات حيث عاش اليهود دومًا كأقلية في حضن أغلبية مغايرة ، وغالبا أو حسب تخيلهم معادية لهم ، وفي ظل سلطة تقمعهم ويحتاجون دوما إلى التخفي عنها أملا في الخلاص من بطشها ، وإن احتاجوا أحيانا إلى التعامل معها لتيسير أمور حياتهم لديها، أو حتى للتحالف معها ضد الأغلبية التي قد تكون مستعمرة تقع تحت حكمهم الإمبراطوري كما كان الأمر في أغلب العصور الكلاسيكية وخصوصًا الروماني ، أو أغلبية وطنية كما كان الأمر في أوربا الحديثة ودولها القومية ، وحتى الخبرة الأخيرة من التحالف مع الإمبراطورية البريطانية إبان الحرب العالمية الثانية والتي مثلت نقطة افتراق في التاريخ اليهودي كونها جسدت من ناحية ذروة العذابات اليهودية من النازية ، ومن ناحية أخرى ذروة الإسناد الغربي للمشروع الصهيوني ، ومن ثم بداية لعمل ونفوذ الاستثنائية اليهودية في العقل الغربي والتي تولَّد عنها بعد قليل ميلاد الدولة الإسرائيلية وطنًا قوميًا لليهود.

وضد السياق العام الطويل للتجربة التاريخية اليهودية والتى قامت فى الجوهر على الشتات والمنفى والجيتو ، تأتى تجربة الدولة الإسرائيلية التى جعلت لليهود سلطة تتحكم فى الآخرين، ربما لأول مرة فى تاريخهم ، ومن ثم فإن الوضع الذى يعيشونه الآن كأغلبية يهودية مع عرب إسرائيل المسلمين والمسيحيين ، أو كسلطة احتلال تتحكم فى الضفة وغزة والقدس الشرقية تبدو جديدة عليهم ولا توجد لها سابقة فى تقاليدهم التاريخية ، ولعل هذا هو أحد أسباب توترهم وتحولهم السريع عند التعامل مع الفلسطينيين .

وبرغم سعى اليهود إلى الهروب من ماضيهم الانعزالى ، ومحاولة الانضمام إلى التاريخ الحديث بإعادة إنتاج الحياة اليهودية فى قوالب عالمية جديدة قدمتها الإيديولوجيات الحديثة وخصوصًا الماركسية، وهو ما نجح فيه الصهاينة جزئيًا فى مرحلة بناء الدولة وحتى منتصف السبعينيات على الأقل ، فإن مرحلة الإحياء الدينى التى انتشرت فى أغلب أديان العالم منذ ذلك الوقت تقريبًا سرعان ما شملتهم ، وحاولت بعث أنماط الحياة التقليدية على مستوى أوسع ، من ثم عاد إلى بؤرة الاهتمام هاجس الأمن ، وإن كان ذلك فى سياق مغاير استلزم تعديلاً فى الشكل يتوافق مع حقيقة وجود الدولة ، حيث تحول الهاجس الفردى إلى مشكلة جماعية ، وتغيرت معه طبيعة التهديدات وأنواعها ومصادرها مع ثبات عمق الشعور بها .

وكمثال ، تبيِّن رؤية مائير كاهانا المشوهة عن العقيدة آثار الاضطهاد الطويل والقمع التى باستطاعتها، لو سُمح لها، الدخول فى أعماق الروح وتشويهها . وتبصر شريعة كاهانا الأعداء فى كل مكان ، أعداءهم فى النهاية متماثلين سواء كانوا مسيحيين أو نازيين أو سوداً أو عرباً فكل شيء يُنظر إليه من منظور المعاناة اليهودية ، والانتقام لتلك المعاناة ، فلم تكن دولة إسرائيل نعمة الرب لليهودى ، بل انتقامه من الأغيار "(١).

ومن ثم فإن هاجس الأمن لدى إسرائيل الآن يبدو نفسيا وعقليا بأكثر مما هو سياسى أو عسكرى أو جغرافى ؛ ذلك أن الشك وعدم الثقة فى الآخرين المحيطين

وخصوصًا العرب باعتبارهم معادين ، سمة أساسية تحكم المزاج النفسى اليهودى ولم تتغير لا بعد حرب ١٩٤٨م ، ولا بعد ١٩٦٧م ، و بالطبع بعد ١٩٧٣م ؛ ذلك أنها ، وبغض النظر عن أى عوامل موضوعية فى الواقع الراهن ، تبقى سمة استثنائية للتاريخ اليهودى لا يمكن للعقل العربى أن ينزعها من ثنايا الوعى اليهودى ، كما لا يمكن للواقع العربى أن يقدم من التنازلات ما يشبع نهمها إلى السيطرة السادية إلا عبر تراجعات متكررة ولا نهائية ، ومن ثم فإن مواجهتها تبقى أمرا لا يستطيعه سوى العقل الإسرائيلى نفسه عندما يعيش تجارب أكثر نضجًا تنتج تقاليد جديدة داخل التاريخ اليهودى نفسه .

أما العقلية الثانية "المرابى" فهى انفتاحية مراوغة تهدف دومًا إلى التربح من الآخر وربما سرقته بطريق الاحتكاك والتبادل والتداخل والتشابك فيما عكسته الصيغة الإقليمية شرق الأوسطية التى تجسد يوتوبيا من الطراز الأول لشيمون بيريز ينادى بها حين يكون خارج السلطة ، ويتناساها وهو فى الحكم .

ولقد نجحت إسرائيل عبر هذه العقلية المراوغة فى التلاعب بالمواقف العربية ، وتعريتها من تآكل أوراقها التفاوضية على نحو مستمر، حيث تآكل الموقف الفلسطينى مثلا مرتين على الأقل منذ بداية الحوار المباشر مع إسرائيل فى مدريد قبل عقد ونصف العقد تقريبا :

– **فى المرة الأولى** تآكلت الشرعية التاريخية للحق الفلسطينى والمؤسِّسة لإيديولوجيا التحرير فى المرحلة الأولى ، وهى شرعية وجود لا يملكها – بعد تخليصها من الرؤى الأسطورية الدينية للتاريخ ، والسحرية للعالم – سوى العرب فى فلسطين ، ومن ثم فهى تعطى كل الحق فى الأرض وفى الوجود للعرب بينما تحرم منهما الإسرائيليين " الصهاينة لا اليهود" ، وقد حدث هذا التآكل بمجرد الاعتراف بإسرائيل وقبول مبدأ التفاوض معها على أساس القوانين الدولية .

– **وفى المرة الثانية** تآكلت الشرعية القانونية المصاحبة للمرحلة الانتقالية والتى عبَّرت عنها المواثيق الدولية وبخاصة قرارات الأمم المتحدة ٢٤٢ و ٣٣٨ ، وهى

الشرعية التى راكمتها واقعيًا انتصارات إسرائيل وهزائم العرب فى القرن العشرين ، إلا واحدة ، قبل أن يتم تقنينها دوليًا لتأخذ شكلاً شرعيًا . هذه الشرعية تتآكل الآن بالفعل ، بل إنها صارت معرضة للتجاوز منذ مجيء نتنياهو ورفضه للسلام – حتى على صيغة أوسلو – والدخول به فى نفق المراوغة محاولاً نزع أساسه القانونى بعدله النسبى واضعًا له على قاعدة القوة الصلدة التى تستند فقط على منطق أمر واقع سيَّال ومتحرك خاضع دومًا لملابسات السياسة وتوازنات الاستراتيجية التى باتت تدور فى فلكها عملية التسوية منذ رحيل رابين وحتى قدوم شارون .

وعلى هذا النحو نالت إسرائيل صك الاعتراف التاريخى من العرب بوجودها ، على أهمية ذلك الاعتراف المركزية للتكوين الإسرائيلى رمزيًا ونفسيًا قبل أن يكون سياسيًا واستراتيجيًا ، كما تمكنت فعليًا ، وبفضل هذا الاعتراف ، من تفكيك الحصار العربى – الإسلامى العالم ثالثى الذى كان قد ضُرب حولها بفضل جهود عربية وملابسات تاريخية معقدة لا سبيل الآن إلى معاودة بذلها ، وذلك فى مقابل اعتراف " سياسى محض " بمنظمة التحرير الفلسطينية كممثل للشعب الفلسطينى، وهو اعتراف لم يُنتج أثرًا نفسيًا ولا رمزيًا ولا قيمة تاريخية له الآن ، بينما تبقى قيمته الاستراتيجية السلبية ممثله فى ارتهان السلطة الوطنية الفلسطينية الآن بالقبضة الإسرائيلية وتحولها إلى عبء فعلى على كاهل الانتفاضة الفلسطينية وكفاح الشعب الفلسطينى بطوائفه المختلفة .

ولقد تمكنت إسرائيل من تحقيق ذلك بفضل قدرتها الفائقة على المناورة بإيقاف وتحريك، وإبطاء وتسريع إيقاعات حركتها على طريق السلام إلى درجة مربكة زاد من حدتها لعبة الديمقراطية الإسرائيلية التى مكنتهم من تغيير قادتهم وما ترتب على ذلك من تغيير فى اللغة وتلون فى الحقائق وتبدل فى الأمزجة لدرجة مكنتهم من التنصل من اتفاقاتهم بحجة إرادة شعبهم ونزوعاته أو حتى جموحاته فى محاولة أكبر لتكسير عظام العالم العربى وتسوية الصراع معه بكامل الشروط الإسرائيلية.

وهنا يمكن إدراك كيف أن اليهودى على مستوى الروح الفردية ، وليس الجماعية السياسية فقط ، يبقى مترحلا بين نزعة التخفى التى تقود إلى إعلاء الأمن ومن ثم الجغرافيا السياسية والعسكرية ، نزعة التواصل التى تقود إلى أولوية الجغرافيا الاقتصادية وثقافة السلام وخصوصاً مع العرب والفلسطينيين فى الحقبة المعاصرة .

ولأن الإدراك عملية تدور فى الواقع بكل ملابساته وإشكالاته فإن نمَطَىَ التشدد والاعتدال لا يمثلان انقساماً استاتيكيا فى الشخصية الجمعية الإسرائيلية مستقراً بالضرورة بين معسكرين ، بل هو أقرب إلى حالة عقلية ديناميكية ومزاج نفسى يتعاقب داخل ليس فقط الجماعة السياسية الإسرائيلية ولكن أيضاً داخل الشخصية الفردية ذاتها استئناساً وتكيفاً مع حركة الواقع ، وهو ما يعكس ، ويتأكد فى الوقت ذاته ، بالقدرة الفائقة للحركة الصهيونية على تجاوز مواقفها وخطاباتها السياسية / الإيديولوجية حينما يبرز فى الواقع من التناقضات ما يجعل لهذه المواقف والخطابات ثمناً مكلفاً يمثل قيداً على اندفاعها المستمر نحو أهدافها . ولعل فكرة التجاوز هذه أكثر قدرة على تفسير مواقف عديدة يشوبها غموض ويحوطها جدل ناجم عن وجود خبرتين متناقضتين فى سياق واحد ، ويرجع تفسير ذلك - حسبما نتصور - لوقوعهما فى لحظتين تاريخيتين متباينتين وربما متباعدتين وبالتالى فبينهما مساحة من زمن تسمح بتخليق مركَّب مغاير للفرص والمخاطر قد يغرى بإعادة القراءة وصولاً إلى تعديل الاتجاه ليلائم قوة اندفاع الحركة الصهيونية ، ولهذا التفسير النظرى ما يدعمه من مواقف وإن بدت الآن تاريخية :

- فبينما انعقد مؤتمر بازل الشهير فى أغسطس ١٨٩٧م ، وهو المؤتمر التأسيسى للصهيونية كعقيدة سياسية / قومية / استعمارية تبحث عن جسد لها إما فى الأرجنتين أو قبرص أو أوغندا أو فلسطين ، وحيث ارتأى هيرتزل العلمانى الملحد

أهمية أن يكون الجسد هو فلسطين كإدراك ذكى منه لأهمية القوة السحرية للأسطورة فى صناعة التاريخ ، كان هناك مؤتمر أخر ينعقد بمونتريال بزعامة الحاخام اليهودى " إسحق مايرويز " فى التوقيت نفسه ليصدِّق على قرار يشجب أى مبادرة تهدف إلى إنشـــاء دولة يهودية ، لأن السعى لإنشاء هذه الدولة يُعدُّ فهمًا خاطئًا لرسالة إسرائيل – النبى – الذى دعا إلى يهودية روحية تجمع كل البشر فى إطار مملكة الرب وليس إلى قومية سياسية [٢]. وبعد ذلك بخمسين عامًا أُعلنت الدولة اليهودية لأن هيرتزل كان أقوى ، ولأن الحركة الصهيونية رغم ادعاءاتها الأسطورية احتكمت لحركة الواقع ثم منحتها حق تأويل التاريخ فأخذت الأسطورة – عبر واقع مواتٍ – تنتج تاريخًا جديدًا.

– وفى عام ١٩٥٨م دعا المؤرخ الصهيونى الأمريكى " مارتن بوبر " والذى تُوُفِّى فى إسرائيل إلى تعاون إسرائيلى – عربى فى فلسطين لأن ذلك بمقدوره "إحداث تنمية فى الشرق الأوسط بفضلها يستطيع – لاحظ الإنتاج الدلالى المتكرر – أن يساهم بشكل كبير وجوهرى فى مستقبل الإنسانية[٣] ، وبعد ذلك بتسع سنوات بادرت إسرائيل بشن حرب ١٩٦٧م ؛ ذلك أن الفرصة كانت مواتية للاندفاع الصهيونى ، ولذا فالتجاوز ممكن ، وإعادة التأويل فى سياق واقع جديد يبدو مطلوبًا دائمًا .

فى هذا السياق يمكن تفسير الخبرتين المتناقضتين لبيجن فى السبعينيات ، ونتنياهو فى التسعينيات ، ثم التحول فى الداخل الإسرائيلى عن بيريز إلى نتنياهو وعن باراك على مراوغته ، إلى شارون بكل دمويته ، على أنه نمط إدراك يعقب آخر عبر قراءة جديدة لواقع متغير يتيح فرصًا ومخاطر جديدة.

ومن هنا فإن مرونة الحركة الإسرائيلية ممثلة فى خياراتها المتعددة ، وقدرتها على المبادرة بهذه الخيارات فى مواجهة ممارسة عربية لخيار واحد تلو آخر حسب الرسالة الإسرائيلية وعلى طريقة إما ... وإما..." ، وربما مع سوء التوقيت الذى لازم ممارستنا لهذا الخيار الوحيد، هى جميعها الأمور التى جعلت إسرائيل الآن تبدو

متمتعة بالتفوق العسكرى كنتيجة لخيار الحرب ومتمتعة أيضًا ببعض الشرعية كثمرة لاتفاقات العرب المتكررة والمنقوصة معها ، وأصبح ممكنًا لمن يحكم إسرائيل الآن التحرك بين ضفتى القوة والشرعية بمرونة كبيرة من إحداهما نحو الأخرى فى هذه المرحلة والفارق بين نماذج الحكام هو من أيهما يبدأ وعند أيهما ينتهى ، وليس أمام العرب فى المقابل سوى صيغة سلام مختلة لا بديل لها سوى حرب غير ممكنة ولا متصوَّرة بما يبدى السلام المختل والملفوف بأوهام التنمية والرخاء كغاية للتاريخ العربى يجب الدفاع عنها كدفاعنا عن الوجود نفسه، ومن هنا فإن استمرار الخضوع لمنطق هذا التيار إنما يكرس لدينا الأحادية التى صاحبت تكيفنا السلبى مع الصراع منذ بدايته وقادتنا إلى الجمود ، وربما الإفلاس.

ونتصور أن تحسنًا كبيرًا فى محصلة التكيف العربى كان ممكنًا تحقيقه بالقدرة العربية الشاملة نفسها ورغم فجوة النوع القائمة مع إسرائيل عند بداية الصراع لو أن الذهنية العربية كانت منفتحة وقادرة على المزاوجة بسلاسه بين الأهداف والوسائل على نحو لا يجعل من وضوح الأهداف قيدًا على تعددية الوسائل ، ومن ثم كانت لديها القدرة على المبادرة والمرونة فى التعامل مع أكثر من خيار فى الوقت نفسه على نحو يفتح الباب أمام السلام المشروط منذ البداية بقدر ما كان يفتحه على باب الحرب التى بدت آنذاك صعبة وتبدو اليوم أصعب ، ولكنها يجب أن تبقى طرحًا بديلاً ولو صعبًا للسلام إذا كان مستحيلاً لأن الاستبعاد النهائى لخيار الحرب يجعل السلام أكثر استحالة ، والمهم فى كل ذلك أن يبقى دفق الواقع وحركته وملابساته هو الحافز والمعوق لكل خيار بحسب قدرتنا على إنجازه ، ومدى قبول الآخر له .

والأهم أن يدور تفاعلنا مع كل هذه الخيارات على أرضية عمل دءوب لتنمية الذات تنمية شاملة تعيد ترميم قدراتنا الشاملة وتوسع ممكناتنا وتخلق أمامنا فرصًا جديدة ومسارات للحركة إزاء الآخر ، وإزاء المستقبل نفسه ، وأما الذهنية التى تتمسك بخيار وحيد أيا كان جوهره وترفض ما عداه ، ثم ما تلبث أن تقوم بتبديله فترفضه تمامًا ولفترة طويلة يتم فيها إعلاء نقيضه أو وريثه فليست إلا الذهنية المغلقة التى تقود بسوء التكيف إلى الجمود ، وربما الإفلاس .

أما الاتجاه الثانى فهو "العقلانية التاريخية" : وهو الأقرب إلى هذه الذهنية المفتوحة فى كيفية الاستجابة العربية للتحدى الإسرائيلى إذ يؤكد على ضرورة تحدى حركية المسار العام للصراع والذى اتخذ هذا الشكل السالب دائمًا وعدم الخضوع لمنطقه حتى وإن كان الثمن هو الخروج عنه كلية الآن بهدف امتلاك القدرة على تعديله فى المستقبل . وبالأدق يجب رفض البنية الحاكمة لعملية التسوية الراهنة كلية لأنها منذ أوسلو محكومة بمنطق القوة والتشبث بشرعية " القانون " حتى وإن قاد ذلك مؤقتًا إلى تجميد عملية التسوية الجارية دونما خضوع لمقولة " الفرصة الأخيرة " ، وهو التحدى الذى ندَّعى بقدرة الأمة على ممارسته بل وإنجازه لأكثر من سبب :

الأول يستند إلى منطق الصراع نفسه حيث لا توجد حتمية تاريخية تدفع بمساره نحو الاتجاه السالب وإنما هى ملابسات سياسية واستراتيجية تدفع فى هذا الاتجاه أو ذاك . فمثلاً كان الانتقال من الشرعية التاريخية إلى القانونية مرتبطًا بتحولات عميقة سياسية واستراتيجية تَمُتُّ بالصلة ليس فقط لبنية النظام الدولى بل أيضًا لحركة هبوط وصعود الأفكار والإيديولوجيات وتجارب النهوض والتحديث فى العالم وفى الإقليم على السواء ، وهى تحولات لم تأتِ هكذا فجأة بين عشية وضحاها ، بل كانت متصوَّرة ومطروحة ولها مقدماتها ودارت حولها سجالات ومرت بمراحل استغرقت نحو نصف القرن الأخير " ١٩٤٥ – ١٩٨٩" ، والأكثر من ذلك والأهم أنه قد تم تقنينها بالفعل حيث أنتجت كل جولة فى الصراع بين العرب وإسرائيل قرارًا جديدًا ، وهى قرارات تراكمت لتصوغ فى النهاية شرعية قانونية دولية أدت فى سياق تراكمها هذا إلى صهر وتفكيك الشرعية التاريخية للحق العربى وتحويلها إلى شرعية قانونية ، ومن ثم كان الانتقال من شرعية التاريخ إلى القانون مبررًا بجماع تأثير هذه التحولات والمراحل وعمليات التقنين والصهر عبر نصف القرن . وذلك على العكس من الانتقال الثانى الخطير من شرعية القانون إلى منطق القوة الذى تحاول إسرائيل إنجازه الآن فى عملية التسوية والذى ليس له ما يبرره من

هذه التحولات والمراحل وعمليات التقنين لأنه وليد سنوات ما بعد أوسلو فقط ومن ثم يمكن للعرب ، بل يجب عليهم تحديه .

والثانى هو تهافت منطق هذا القطاع أو التيار المروِّج لمقولة الفرصة الأخيرة والمحبِّذ لأى نوع من التسوية والقائم على تصور مؤداة أن الاعتدال ثم المزيد من الاعتدال العربى سوف يؤدى فى النهاية إلى اعتدال إسرائيل ، ونظنه تصوراً خاطئًا لأن الثلاثين عامًا الماضية كلها تسير منذ بدايتها وحتى نهايتها فى اتجاه الاعتدال العربى ، والتشدد بل الاستئساد الإسرائيلى فى الوقت نفسه رغم الاستناد العربى فى هذه الفترة المنقضية إلى شرعيتين كبيرتين أولاهما تاريخية ملهمة ، وثانيتهما قانونية ملزمة ، فما بالك عندما يصبح الاستناد فقط إلى شرعية أمراً واقعًا متحركًا وسيَّالاً ومحكومًا فى النهاية بمفردات قوة صلدة تملكها إسرائيل وحدها فى الوقت الذى تخلينا فيه عن موارد قوتنا اللينة ؟ المتصوَّر منطقيًا أن يزيد الاستئساد الإسرائيلى ، وعندها ، وتفاديًا لهذا الاستئساد ، فلا بديل عن التشبث بشرعية القانون والتمترس خلفها حتى وإن بدا هذا التمترس تشدداً ، لأنه وحدة كفيل بوضع خطوط حمراء تميز المحرَّمات عن الممكنات .

أما الثالث فيتعلق بالغايات المرجوة والنهائية لهذه التسوية كختام للصراع الطويل وهل هى استعادة حقوق الأمة المغتصَبة فى الأرض والكبرياء من ناحية ، وعزل وحصار عوامل الاضطراب وعدم الاستقرار من ناحية أخرى ، أم مجرد إبراء الذمة من مسئوليات وأعباء إدارة الصراع والتسوية ولو مؤقتًا ؛ ذلك أن إعلاء غايات استعادة الحقوق والكبرياء وتحقيق الاستقرار يتطلب نوعًا آخر من التسوية يتسم بالعدالة والنزاهة غير موجود فى سلام القوة الراهن الذى لا يؤدى إلى الاستقرار والأمن أبدًا ، بل على العكس قد يسرع من إيقاع العنف لدى أفراد وجماعات وحركات كانت تستبقى طاقاتها للحظات آتيه فى الصراع ، فإذا بها تجد نفسها فى لحظة إعلان نهاية ظالمة تهدد أحلامها فى التحرر والكرامة وتدفعها لإفراغ كل غضبها

على عجل، ونعتقد أن هذه هى حال المقاومة الإسلامية المسلحة وعملياتها الاستشهادية فى الأرض المحتلة ، وهنا تصبح التسوية غير ذات هدف أو غاية ، وربما يصبح تحديها فى صيغتها المختلة هو الأقل تكلفة ، ناهيك عن كونه الأكثر احتراماً لمقدسات الأمة حتى لو قادهم هذا التحدى إلى رفض عملية التسوية برمتها ، ما دام الصراع يبدو غير قابل للحل ، بقصد التأثير فى السياق المحيط به الآن ومن ثم تعديل التوازنات الحاكمة له فى المستقبل .

غير أن الإشكالية التى يثيرها هذا الخيار ، على عقلانيته ، هى غياب إطار سياسى يحتويه وخبرة سياسية تلهمه ، أو قوالب تنظيمية تضبط عمله على النحو الذى تجسده صيغة ومسارات وقنوات تفاوض عملية التسوية للخيار الأول، والتى تبقى، رغم انهيارها، أطلالاً تشهد على شيء ما كان قائماً. وعلى نحو أدق فإن هذا الخيار يحتاج إلى تجسيد فى " كتلة تاريخية عربية " تحوز قيم " العقلانية السياسية " وتعمل فى إطارها على حساب تيارَى المزايدة الجوفاء / السلفى ، والوقوعية الخانعة/ البراجماتى ، وتدرك بعمق مفردات الواقع سواء الإيجابية الدافعة منها أو السلبية المعوقة، ولكنها فى الوقت نفسه لا تخضع لهذه المعوقات وإنما تسعى حثيثًا لتهميشها وتجاوزها بإطلاق طاقات مجتمعاتها لتفعل فعلها تجاوزاً لمفرداتها السلبية ودعماً لكل المفردات الإيجابية فى حقائق الصراع العربى – الإسرائيلى .

ولعل أولى الحقائق التى يتوجب على الكتلة العربية حاملة العقلانية التاريخية أو "الكتلة التاريخية العربية " أن تتوقف عندها هى تقلص الدور العسكرى الذى يمكن أن تسهم به شتى الدول العربية فى دعم الموقف الفلسطينى على المستوى المباشر أمام تمدد الدور الفلسطينى ومحوريته ، وهى الحقيقة التى يفرضها التعنت الإسرائيلى من ناحية ، وصعوبة شن حرب نظامية من جانب الطرف العربى من ناحية أخرى؛ ففى ظل انسداد قنوات السلام والتفاوض المباشر ، وغياب القدرة على شن حرب فى الآجل القصير والمتوسط يصبح خيار المقاومة بدرجاتها متباينة الشدة مدنيا وعسكريا هو الأرجح ، وهو الخيار الذى لا يمكن أن يمارسه إلا العنصر الفلسطينى داخل الأرض المحتلة، وربما داخل إسرائيل .

وثانية هذه الحقائق هى أن الصراع العربى - الإسرائيلى لن يُحَلّ قريبًا كما كان يتصور البعض منتصف التسعينيات الماضية ، فلا السلام قريب ، ولا الحرب ممكنة أو حتى حاسمة فى حله، والأغلب إذن أن تطول فترة القلق والتوتر فى المنطقة ، وهو توتر يحتوى على مزيج من العنف المحدود ومحاولات التفاوض المتكررة ، مع الكثير من السلوكيات والخطابات المراوغة أو حتى الاتفاقيات الأمنية الجزئية ، وأيضًا احتمالات لاقتلاع جذور السلطة الفلسطينية فى الأرض المحتلة ، أو ربما اغتيال بعض قادتها واحتجاز آخرين على منوال ما تطلقه بعض القوى الإسرائيلية من مطالب أو تكشف عنه من هواجس .

وثالثة هذه الحقائق هى أن الانحياز الأمريكى لإسرائيل وصل إلى ذروة غير مسبوقة نتيجة تحالف المحافظين الجدد مع الليكود فى ظل الإدارة الجمهورية / البوشية بفعل كارثة سبتمبر الإرهابية والتى مثلت بكل دراميتها هدفا للصراع العربى - الإسرائيلى منذ اللحظة الأولى لوقوعها حاول طرفاه استغلالها على أكثر من مستوى ولصالح أكثر من منطق ثقافى أو استراتيجى .

فعلى الجانب الإسرائيلى كانت المحاولة الافتتاحية بنزوع شارون وباراك لتلبيس الحدث لمنظمات وحركات عربية فاعلة فى الصراع ضدها استعداءً لأمريكا والغرب على العرب والفلسطينيين بالذات . بل إن شارون بدأ مباشرة فى اغتنام الفرصة التى تصورها سانحة فى ظل انشغال العالم بأمريكا وأمريكا بنفسها لتطبيق سياسة قمعية بالغة القسوة ضد الفلسطينيين انطلاقا من تصور مسبق لديه عن سقف الممكن والمسموح به فى الزمن الجديد بعد ١١ سبتمبر .

وعلى الجانب الآخر كانت المحاولة التالية من قِبَل "العرب المعتدلين" الذين سعوا للحصول على دور أمريكى فعال يفرض اكتمالا لمشهد السلام اغتناما لدورهم الذى طلبته الولايات المتحدة نفسها فى التحالف الدولى ضد الإرهاب ، وكانت نقطة الذروة لهذه المحاولة إعلان بوش الابن تأييده لقيام دولة فلسطينية "كانت دومًا جزءًا من التصور الأمريكى لمستقبل المنطقة" .

والواقع هو أن كلاً من المحاولتين مثلت نزوعا لصياغة "منطق استثنائى" للصراع العربى الإسرائيلى يتم على أساسه إعادة توظيف الدور الأمريكى فى الصراع استنادا إلى نوع من الفهم المختزل أو التوظيف النفعى لعلاقة الثقافى بالاستراتيجى أو الدولى بالإقليمى :

فالمحاولة الإسرائيلية تعكس نزوعا لتوظيف هاجس ثقافى فى خدمة أهداف استراتيجية ، الهاجس هذا هو مقولات العداء الإسلامى للغرب ، والتى تثيرها قراءات للتاريخ الثقافى الزاخر بكل عوامل التقارب والتنافر معا تتحيز لعوامل التنافر أملا فى تحقيق الصدام الذى لا يمكن أن يكون هدفا نزيها لطرح ثقافى ولا يمكن فهمه إلا باعتباره طرحا غائيا لأهداف استراتيجية على منوال طرح هانتنجتون الذى يُلاحَظ أنه شهد مثلما تشهد كل الأدبيات النظرية التى أثارت فكرة العداء بين الإسلام والغرب تأكيدا موازيا على فكرة "الجذر اليهومسيحى" للحضارة الغربية كثانى جذرين كلاسيكيين لها أولهما هو الإغريقى / الرومانى.

أى أن عملية إثارة التناقض بين الإسلام والمسيحية / الغرب قد ارتبطت دوما بعملية مقابلة وهى تأكيد التلازم والتكامل بين اليهودية والمسيحية على المستوى الثقافى ، الأمر الذى يشير إلى عملية "غائية" مقصودة ذات أهداف استراتيجية واضحة يشى بها على نحو مباشر وعملى تلك المصلحة الإسرائيلية المؤكدة فى استئناف عمل فكرة الاستقطاب بين قوتين لا بد وأن تكون إحداهما معادية للغرب بقدر معاداتها لإسرائيل حتى يبقى الغرب قوة إسناد لإسرائيل ويبقى الصراع العربى - الإسرائيلى محكوما بمنطق "استثنائى" خارج عنه سواء كان هذا المنطق استراتيجيا مثلما كانت الحال زمن الحرب الباردة ، متمثلا فى القطبية الثنائية وهيمنتها على التفاعلات الدولية والإقليمية ، أو كان "دعائيا" تجرى صناعته الآن من هواجس العداء أو خبرات التناقض التاريخى ، لا الحتمى ، بين الإسلام والغرب.

وتبدو الحاجة الإسرائيلية الشديدة إلى هذا المنطق "الاستثنائى" عند النظر إلى حقيقة أساسية ، وهى أن العالم العربى أقرب موقعًا إلى المنظومة الاستراتيجية

الأمريكية من إسرائيل التى بدت فى أكثر من انعطافة استراتيجية عبئًا على الولايات المتحدة مثلما كان الأمر إبان عاصفة الصحراء ، وكما هو متصوَّر أن يستمر عند سيادة حالة من الاستقرار فى العالم تغرى الفاعلين فيه بمحاولة ترتيب أوراق المستقبل بترسيخ نوع من السلام العالمى يتطلب إخلاء العالم من السلاح النووى الذى ترفض إسرائيل التخلى عنه أو تقود إلى محاولة حل الصراعات القائمة والموروثة على أسس الشرعية الدولية . فهنا تثور لدى إسرائيل خشية حقيقية من خضوع صراعها مع العرب إلى منطقه الذاتى / الطبيعى لأن هذا المنطق سوف يقودها إلى الصدام ليس فقط مع الشرعية القانونية وإنما أيضا مع القوة الاستراتيجية العظمى "الولايات المتحدة" على نحو يضطرها إما إلى الاعتراف بالحق العربى ، أو تحمل تبعات الصدام مع أمريكا ، وكلاهما أمرٌ من الآخر من وجهة النظر الإسرائيلية .

وأما **المحاولة العربية** على الجانب الآخر فتعكس نزوعًا نحو توظيف خبرة تاريخية سالفة شهدها عقد التسعينيات لحدود العلاقة بين الدولى والإقليمى، وذلك فى أعقاب التحالف العربى – الأمريكى ضد العراق إثر غزوه للكويت ، فيما اعتُبر تحالفا لصالح الشرعية الدولية ، اعتُبر هو الأساس للدور الأمريكى النشط فى عملية السلام العربى – الإسرائيلى التى جسدت جوهر الصياغة الاستراتيجية الحاكمة لتفاعلات المنطقة كلها طوال هذا العقد المنصرم من ناحية وانبنت على محاولة إعمال تقاليد وقوانين الشرعية الدولية فى الصراع العربى – الإسرائيلى من ناحية أخرى فيما اعتُبر منطقًا استثنائيا لطريقة إدارة الصراع نفسه فى فترة الحرب الباردة .

وإذا كانت خبرة التحالف العربى – الأمريكى الأولى ضد العراق قد فشلت فى إنجاز هدفها النهائى ، وهو السلام العادل من وجهة النظر العربية ، فإن العرب جميعا وعلى رأسهم المعتدلون قد فشلوا فى إقناع الولايات المتحدة بأنهم شركاء جيدون فى التحالف الجديد ضد الإرهاب ، وهو فشل أخطر من الفشل الأول يمكن تبريره بعدة أسباب:

أولها يتعلق ببنية النظام الدولى للتحالف الثانى التى تقوم هذه المرة على قطبية أمريكية منفردة تسعى إلى تأكيد استمراريتها عبر تأكيد لما تعتبره نظام الشرعية ضد نظام اللاشرعية "الإرهاب" الذى يسعى بن لادن كرمز واضح له الآن لفرضه وليس كما كانت عند التحالف الأول تقوم على قطبية ثنائية تسعى الولايات المتحدة لكسرها لصالحها ضد الاتحاد السوفييتى ولصالح الغرب ضد الشرق الشيوعى ، إذ لم يكن العرب فى البيئة الأولى موضع اتهام قط، وكان ممكنا النظر إليهم على أنهم حلفاء لها وللغرب ، أما البيئة الراهنة فتضعهم فى موقع المتهمين باعتبارهم من جنس بن لادن ودينه الذى تضعه أدبياتهم الدعائية فى موقف العدو ، وعلى النحو الذى برر احتلال إحدى أكبر وأعرق دولهم .

وثانيها : يتعلق بحجم الدور العربى المطلوب ، وهو ما يختلف كثيرا فى الخبرة الثانية التى تُبقِى دورهم ثانويا ضمن أدوار أخرى لقوى عديدة فى العالم أغلبها أكثر أهمية وجاذبية خصوصًا على المستوى العملياتى أى مستوى الدعم العسكرى والاستراتيجى المباشر الذى لا يسهم فيه أى طرف عربى عنه فى الخبرة الأولى التى شهدت دورا عمليا مؤثرا لقوى عربية كمصر وسوريا والسعودية فضلا عن الدور الأهم من قِبَل أطراف الاعتدال العربى جميعا، وهو توفير الشرعية العربية للتحالف الدولى ضد العراق التى كان من غير المتصوَّر دونها ممارسة التحالف لدوره فى تحرير الكويت وربما إمكانية تكوينه من الأساس . فبينما مثل الدور العربى فى الخبرة الأولى ركيزة للتحالف ضد العراق فإنه لا يتجاوز فى الثانية قرينة على عالمية التحالف الدولى ضد الإرهاب بقيادة الولايات المتحدة صاحبة الحق الأصيل فى الرد على الهجمة الإرهابية التى تعرضت لها ، بل وفى تفسيرها ونسبتها إلى القائمين بها دون أن يدرى العالم حقيقة ما حدث بالفعل وماهية المسئول عنه وملابسات هذه المسئولية .

وثالثها يتعلق بدرجة وضوح الهدف من التحالف الذى تحتفظ فيه الخبرة الأولى بدرجة أعلى كثيرا حيث إخراج العراق من الكويت أو حتى تدمير القوة العسكرية

العراقية يبدو أكثر وضوحا عن الهدف فى الخبرة الثانية خصوصاً من وجهة النظر العربية التى يمثلها العرب المعتدلون الذين لا يمكنهم القطع بالهدف الأمريكى ، وهل هو فقط أسامة بن لادن وتنظيم القاعدة و إزالة طالبان واعادة ترتيب البيت الأفغانى كله ، أم هو زراعة نظام ديمقراطى تعددى فى العراق بعد احتلاله ، أم أن الأمر يتجاوز ذلك كثيرا إلى إعادة ترتيب أوراق المنطقة العربية سواء ضد ما تسميه الاستراتيجية الأمريكية بـ"جيوب الحرب الباردة" فى ليبيا واليمن والسودان، أو ضد ما تعتقد المؤسسات الأمنية الأمريكية بأنه يؤوى منظمات تعتبرها إرهابية يدركها العقل السياسى العربى كحركات نضال وطنى ضد المحتل الإسرائيلى كسوريا ولبنان، أم أنه يتجاوز ذلك كله فى ذروة تطرفه إلى الادعاء على أبرز قوى الاعتدال العربى فى مصر والسعودية بدعاوى مقلقة تثيرها بعض المنابر الإعلامية والقوى السياسية الأمريكية سواء اليهودية المرتبطة بإسرائيل أو المرتبطة باليمين الدينى المتشدد الذى يعتنق أصولية إنجيلية تلتقى مع الأصولية اليهودية عند مرفق "العقيدة الألفية" القائلة بعودة المسيح / المخلِّص لقيادة المؤمنين بهما عبر ألف عام من السلام "اليهومسيحى" إلى النهاية السعيدة إذكاء للأساطير التوراتية ودعما لمثيلتها الصهيونية، وهو الأمر الأخطر فى هذا السياق لأنه يهدد بتقويض ركائز العلاقات العربية الأمريكية نفسها وليس فقط التحالف العربى – الأمريكى من أجل السلام وضد الإرهاب .

أما الرابع فيتعلق بالمؤثرات الفكرية والسياسية والنفسية المحيطة بالتحالف الثانى والتى تكشف عن التزايد النسبى فى مساحة وعمق النزعة التدخلية الأمريكية المتنامية منذ نهاية الحرب الباردة ، فبينما تغطت برداء الشرعية الدولية عند التدخل فى صربيا ، و فى البوسنة ، و كوسوفا ، وحتى أفغانستان، فإنها بدت راغبة بل ومصرَّة على التحرر من قيود هذه الشرعية فى العدوان على العراق ثم احتلاله وإدارته على نحو مباشر كأى استعمار تقليدى فى بداية القرن الحادى والعشرين !

والمشكلة فى هذا السياق أن الأمر لم يتوقف عند هذا المستوى المركزى بل تجاوزه نفاذا إلى بعض الصراعات الإقليمية المزمنة التى تقوم تناقضاتها على إلهامات دينية أو عرقية ، وذلك على منوال الصراعين الهندى – الباكستانى حول كشمير ، والعربى – الإسرائيلى حول فلسطين ، فمن يتأمل تطورات الصراعين بعد أحداث ١١ سبتمبر يلاحظ تآكل درجة الشرعية التى كان يحوزها الطرف الأكثر مناوأة داخل صراعه الإقليمى للاستيراتيجية الأمريكية عما كان قبله ولصالح الطرف الآخر الأكثر اقترابا منها. حدث هذا لباكستان فى مواجهة الهند رغم انقلابها فى خضم الحدث الكارثى على بعض ثوابتها الإقليمية لصالح الولايات المتحدة وعلى نحو قد يعرِّضها إما لخطر القوة الهندية العسكرية المتوقعة أو لمرارة ابتلاع الإهانة الوطنية إزاء الضغوط الهندية السافرة بعد ١١ سبتمبر.

وقد حدث هذا وأكثر منه للقضية الفلسطينية سواء على صعيد التسوية السلمية التى شهدت جمودا ثم تراجعًا كبيرين أعقاب الاجتياحات الإسرائيلية المتكررة لأراضى السلطة الوطنية والمذابح التى ارتكبها جنود الجيش الإسرائيلى ضد الفلسطينيين وخصوصًا فى جنين ونزوع إسرائيل إلى حصار الرئيس عرفات بمقره الرئاسى فى رام الله ثم محاولة التخلص منه باشتراط رحيلة كضرورة لاستئناف عملية السلام وذلك بعد حصولها على الضوء الأخضر الأمريكى بعد تردد ، وحتى وفاته التى شابها درجة من الغموض وتبادل الاتهام حول سبب الوفاة وما إذا كانت إسرائيل ضالعة فيها ، أو على صعيد تآكل درجة الشرعية التى كانت تتمتع بها حركات المقاومة العربية فى لبنان وفلسطين من قِبَل الولايات المتحدة والاتحاد الأوربى، الأمر الذى كان قد ساعد على تحقيق توازن سياسى مطلوب داخل الشرعية مع الدولة الإسرائيلية فضلاً عن توازن عسكرى جزئى / عملياتى داخل الأرض المحتلة عبر جهود حماس والجهاد والتى كانت تتمتع بدعم عربى علنى من القوى الرسمية والشعوب أيضا ربما لم تعد بعض النظم الرسمية قادرة على إعلانه حتى ولو قدمته فى الخفاء .

المفارقة الواضحة إذن تكمن فى الحاجة العربية الشديدة إلى بذل جهود سياسية كبيرة وذكية لتجاوز هذه التأثيرات السلبية فى الشرعية وإعادة الوضع إلى ما كان عليه وليس إنجاز تقدم بصدده . ولا يغير من هذا الفهم أو ينتقص منه الانشغال الأمريكى الظاهرى بخريطة الطريق وما سبقها من خطط ميتشيل وتينيت ، أو ما سيتلوها من خطط وخرائط ربما عديدة وظيفتها الأساسية ليست إنجاز السلام بقدر ما هى شغل الفراغ الحادث فى المنطقة لمنعها من التدهور الشديد ، وذلك بمزيج من عمليات التفاوض المحدود والعنف تحت السيطرة لإدارة الوضع الراهن من ناحية ، واختبار فرص تصفية القضية الفلسطينية دون هزات كبيرة من ناحية أخرى .

هذه الحقائق الثلاث معًا تفرض على الكتلة العربية - فى مواجهة إسرائيل - أن تستعد لمجابهة طويلة الأمد نسبيًا يأخذ الفلسطينيون فيها موقع رأس الحربة ، وتأخذ باقى هذه الكتلة موقع القاعدة المؤيدة والداعمة بشكل مباشر يتجاوز حالة الترهل التى يعانى منها الآن الامتداد العربى الواسع . هذه المجابهة تتطلب شروطًا عديدة لنجاحها سواء على الجانب الفلسطينى - رأس الكتلة - أو على الجانب العربى - قاعدة ارتكازها - وهنا تتبدى الحاجة إلى استراتيجية قومية محددة المعالم نقترح لها ثلاثة مرتكزات رئيسية متكاملة :

أول هذه المرتكزات :

هو الأساس الفلسفى الذى يلهمها والذى تعمل على تحقيقه . هذا الأساس لابد وأن يرتكز بدوره على النزعة الإنسانية الحديثة وتصورها لمنطق عمل وجدل حضور ثنائية الحرب والسلام ، وهى نزعة تؤمن فى تيارها العام بأن السلام ليس فقط خياراً استراتيجيًا لحل المنازعات المتفجرة بالفعل ، بل هو أيضًا وقبل ذلك فطرة إنسانية وحالة وجودية مثلى ومبدعة تسعى لتجنب التنازع أصلاً ، ولكنها تؤمن فى الوقت نفسه بأن الحرب قد تصبح ضرورة إنسانية - وإن ظلت استثنائية - عندما يسود

البغى وتعجز عن صدة متوالية : الشرعية التاريخية ، والإلهامات الدينية ، والمواثيق القانونية وشتى أصول ومكونات النزعة الإنسانية التى صاغت الأخلاق المدنية الحديثة . هذا الأساس الفلسفى يلهمنا ثقافة سياسية متوازنة هى أقرب إلى أن تكون " ثقافة سلام " ولكنها فى الوقت نفسه ثقافة سلام غير متهافتة ولا تخضع لتلك النزعة المتنامية الداعية إلى تجاوز كل مركبات وحقائق الماضى من صراعات وعلاقات ومواقف وثارات وذلك بالقفز عليها فيما يشبه حالة من فقدان الذاكرة ، وليس بحلها وتلبية متطلبات تسويتها العادلة . وهو ، من ثم ، يحدد لنا طريقًا للسلوك والفعل لا يقودنا مباشرة إلى الحرب ، ولكنه لا يستبعد فكرة الحرب فى الوقت نفسه ، وإنما يجعلها آخر محطات هذا الطريق إذ فشلت قافلة السلام فى أن ترسو على أى من المحطات السابقة عليها .

ويفترض هذا الأساس الفلسفى صياغة خطاب إعلامى عربى يفرز النزعة الإنسانية الجذابة عالميا، وذلك بإبرازه للأبعاد الإنسانية العامه لكفاح الشعب الفلسطينى المحتل والمسلوبة حريته ، فى مواجهة القوة الباغية المحتلة ، وما يجسد هذه الروح من قصص ومواقف وحوادث على منوال حادثة الشهيد محمد الدرة ومثيلاتها، مع الانطلاق من حقيقة أن الأرض المحتلة عربية ولا بد أن تعود بغضٍ النظر عن مدى قدسيتها الدينية أو أهميتها الاستراتيجية والتوقف عن إبراز البعد الدينى والعرقى فى الصراع لأنه لا يبدو فقط منفراً للعقل الغربى الذى نود مخاطبته وتغيير اتجاهاته ، ولكن أيضا لأنه يصطدم بأساطير إسرائيلية نقيضة تبدو أكثر حضوراً لديه حول الشعب المختار وأرض الميعاد وغيرها من أساطير توراتية قديمة وصهيونية حديثة .

وفى هذا السياق يمكن البناء على ما تحقق من مكاسب أخلاقية للقضية الفلسطينية بتأثير موجة التدمير والقتل الجماعى الإسرائيلى للفلسطينيين وخصوصاً فى مخيم جنين الذى ارتبط اسمه بعمل قد تختلف الروايات العربية والإسرائيلية على وصفه ، ولكنه سوف يبقى فى التاريخ عملاً من الأعمال " ضد الإنسانية " تلك التى

تثير تعاطف ذوى النزعات الإنسانية ضدها بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية والثقافية ، ومواقعهم من القائمين بها . فقد استقطب الفلسطينيون تعاطفاً إنسانيًا واسعًا لجمهور بعضه من اليهود أنفسهم وبعضه من الولايات المتحدة ذاتها تجلى مثلاً فيما أعلنه ستيفان سبيلبرج الأمريكى اليهودى مخرج فيلم " قائمة شندلر " عن المحارق النازية لليهود من عزمه على إخراج فيلم عن "المأساة الإنسانية الفلسطينية " فيما يبدو وكأنه تحول - وإن كان فرديًا لدى سبيلبرج - فى الإطار الأخلاقى الذى دار فيه الصراع العربى - الإسرائيلى فى النصف الثانى من القرن العشرين من شرعية " إنسانية " لإسرائيل أسستها المحارق النازية ضد اليهود فى إقامة وطن قومى لهم فرضت الأسطورة التاريخية والرؤية السحرية للعالم معًا أن يكون فى فلسطين ، إلى شرعية إنسانية جديدة للفلسطينيين تؤسس لها المجازر الإسرائيلية فى حقهم ، كما تجلت فى جنين بعد صابرا وشاتيلا ودير ياسين وللدرجة التى دفعت مخرجًا يونانيًا آخر من أصل أمريكى يهودى تجاوز عمره ٩٠ عامًا هو "جون داسان" لأن يعلن "أريد أن أقتل شارون -هذا هو طموحى" . وكان التعبير الأكثر صراحة فى هذا السياق للأديب البرتغالى الكبير الحائز على نوبل " جوزية ساراماجو " فى أثناء زيارته ضمن وفد البرلمان العالمى للكتاب إلى الأرض المحتلة ربيع عام ٢٠٠٢ عندما شبه المجازر الإسرائيلية للفلسطينين بالمحارق النازية لليهود ، وهو التشبيه الذى أثار أحد أكثر كتاب إسرائيل اعتدالاً وهو الروائى " عاموس كينان" نظراً إلى حساسيته ودلالته ليس فقط فى نزع "الاستثنائية" الإنسانية الممنوحة لليهود فى الذاكرة / العقل الأوربى باعتبارهم الضحية الأبرز فى التاريخ المعاصر إن لم يكن التاريخ بإطلاق ، وإنما أيضًا لإشراكه الفلسطينيين " الأعداء " فى هذه الاستثنائية التى تحيل اليهود بالمقابل إلى موضع الجلاد الأبرز لهذا الشعب الفلسطينى .

غير أن مقولة ساراماجو لا تقر واقعًا، بقدر ما تثير سؤالاً : هل يمكن تحويل مفردات هذا التعاطف الإنسانى إلى مرجعية أخلاقية جديدة ونقيضة وفاعله سياسيًا

في الصراع العربي الإسرائيلي فيستحيل التعاطف الغربي مع الفلسطينيين عامًا ومتصلاً بدلاً من كونه لحظيًا نخبويًا محدودًا ؟

ولا شك أن ممكنات هذا التحول تتوقف في شق كبير منها على طبيعة الروابط الثقافية / دينية الأصل بين الغرب من ناحية والعرب واليهود من ناحية أخرى والتي تصنع غطاءً من التحيز الثقافي الغربي المبدئي لليهود يزداد سفورًا عند نقطة التقاء الأصولية الإنجيلية بالصهيونية يصعب تفكيكه في المدى القريب ، ولكن الذي لا شك فيه أيضًا أن شقًا كبيرًا آخر منه يتوقف على مستوى الخطاب العربي الإعلامي والسياسي ومدى جودته التي يعوقها معضلتان :

الأولى تتعلق بأزمة الواقع نفسه ، فالخطاب هو نمط من أنماط الإفصاح الشامل عن واقع حضاري بعينة . وعن إدراكه السياسي حسب منطق متماسك داخليًا يصدر ويتأسس على رؤية أشمل للوجود الإنساني، ومن ثم فهو إفصاح منطقي عن واقع سائد لدى الجماعة الثقافية لا يمكن معه تقديم صورة عن حالة الجماعة لا تؤيدها المعطيات الواقعية ، ولا طرح تصوُّر عن مستقبلها لا تؤيده ممكناتها الحقيقية الراهنة وإلا افتقد الخطاب منطقة وتحول إلى محض صياغات بلاغية ومزايدات كلامية لا تقنع أحدًا ، حيث لا يمكن لأي خطاب إعلامي مهما بلغ ذكاؤه أن يقدم الإرهابيين قاتلي المدنيين في برجي مركز التجارة العالمية مثلاً باعتبارهم مجاهدين أحرارًا كغاندي أو مانديلا ضد الاحتلال والعنصرية ، ولن يكون أمامه غالبًا إلا محاولة مستميته لإبراز التمايز بينهم وبين العرب المسلمين العاديين ، وبين ما قاموا به، وما يقوم به الفلسطينيون من عنف جهادي ضد الاحتلال الإسرائيلي ، وذلك في نزعة دفاعية سلبية إزاء موقف معقد يسهل على المعادين لنا استغلاله وإساءة تفسيره في ظل ظروف مواتية لهم يتم عبرها إهدار طاقتنا في الدفاع عن أنفسنا .

وكذلك لا يمكن تقديم صورة زاهية عن مجتمع عربي حر ومتفتح للحوار بينما تمتلئ ضروب هذا المجتمع بشتى صنوف القهر والاستبداد ، ومن ثم فإن الرغبة

الصادقة فى تطوير الخطاب الإعلامى العربى لا بد أن تنطلق من رغبة أعمق فى إحداث تغيرات جوهرية فى النموذج الثقافى العربى السائد باتجاه العقلانية والحرية وبالقدر الذى يمكِّن ثقافتنا العربية من استيعاب ألوان طيفها ، بل والنهوض من خلالها والكف عن إنتاج ظاهرة العنف العبثى داخلها ، حتى يبقى للجهاد الاستشهادى مكانه ومكانته اللائقة به والتى يمكن الدفاع عنها حينما يُبذل الدم النبيل فى وقته وفى إطار إدارة شاملة واعية لصراعاتنا الكبرى.

أما الثانية فتتعلق باتجاه الخطاب العربى إلى الداخل وكأنه سلعة غير قابلة للتصدير ، وهو أمر يثير سلبيتين رئيسيتين ، فمن ناحية يضعف المردود الخارجى له ، فما يصل منه إلى العقل الغربى سوف يبقى محدوداً لا يكاد يُذكر ، فضلاً عن أنه يصطدم بحائط التكذيب المبدئى الناجم عن سيطرة شبه كاملة للإعلام المضاد . ومن ناحية أخرى فهو يزيد من الشقاق السياسى العربى الرسمى والشعبى لأن الخطاب الإعلامى إذ يتوجه إلى الداخل فإن القائمين عليه ينطلقون من انتماءاتهم الوطنية والفكرية والسياسية ، كما يسعون لكسب ود جماهيرهم أو حتى تملقهم أحياناً داخل هذا الوطن أو ذاك التيار ، وهو ما يؤدى إلى تشطير الخطاب وينحو به منحى تصادمياً بين أجزائه ومكوناته مثيراً لتناقضاته التى ينشغل بها الجمهور العربى على حساب انشغاله نفسه بالقضية الأم التى يطرحها ، ومن ثم فإن الخطاب الإعلامى العربى الذى يرجى له التأثير فى الخارج يأتى ، ويا للمفارقة ، مثيراً للشقاق والصراع فى الداخل .

هاتان المعضلتان يجب ، بل ويمكن تجاوزهما ، حيث المعضلة الثانية الخاصة باتجاه الخطاب وليدة غياب رؤية إعلامية شاملة ، وهو ما يمكن استدراكه بمزيد من التنسيق الإعلامى العربى ، ورفع مستوى القائمين على هذا الإعلام ، ليس فقط أصواته الناطقة به ، بل وعقوله الملهمة له والمؤسسة لمرتكزاته . أما المعضلة الأولى ، وهى الأخطر والأعمق ، فتبقى رهينة جهد تحديثى وتطويرى للمجتمع العربى كله ، وهو ما يمكن إنجازه حسب آليات عمل الركيزة الثالثة الأساسية فى الاستراتيجية الشاملة المقترحة فى هذا السياق .

وثانى هذه المرتكزات هو الإطار السياسى الذى يجسد ويحتوى الإلهام / الأساس الفلسفى ويصوغه فى أبنية وقنوات دبلوماسية ومرجعيات قانونية يتم التفاعل والتفاوض من خلالها ، وهو الإطار الذى تَمَثَّل طوال التسعينيات فى صيغة مدريد التى أنشأت مسارين أساسيين للمفاوضات العربية - الإسرائيلية حول السلام، وهى الصيغة التى أدت إلى انفراد إسرائيل بكل طرف عربى على حدة ابتداء ثم قادت إلى اتفاق أوسلوا الذى حيَّد المرجعية القانونية الدولية وخلق مرجعية الأمر الواقع السياسية مكرِّسًا للاتفاقات الجزئية ، ومقننًا لمنطق القوة الإسرائيلى والضعف الفلسطينى بعد عزل الفلسطينيين عن قاعدة قوتهم الرئيسية المتمثلة فى الكتلة العربية وموارد قوتها اللينة فى النهاية .

وبوصول المسار الفلسطينى - الإسرائيلى إلى هذه الدرجة من التعقيد والجمود والتى فجرت انتفاضة الأقصى ، فإن الإطار الذى أنتجها قد دخل فى طور التقادم ولم يعد صالحًا للعمل وأصبح من ثم فى حاجة إلى تعديلات رئيسية وجوهرية فى اتجاهين أساسيين :

الأول هو توحيد الجبهة الفلسطينية على نغمة متجانسة وإيقاع مشترك دونما إلغاء لتنوعها الخلاق ، إذ ثمة حاجة لدى الفلسطينيين إلى من يتفاوض على السلام ، وأيضًا إلى مَن يفجر الانتفاضة عندما تتعثر المفاوضات ، ومن يقوم بالعمليات الانتحارية فى مواجهة غرور القوة وآلة الحرب الإسرائيلية . إذن فثمة حاجة إلى السلطة الوطنية ، وكذلك إلى مجاهدى فتح وحركة حماس وجماعة الجهاد الإسلامى ، ولكننا بحاجة أكبر إلى التنسيق بين هذه الأدوار لتتكامل فى أداء رسالتها وتحقيق هدفها فى اللحظات الصعبة وأيام الخطر التى لا شك آتية والتى لا تتحمل أبدًا أية منازعات داخلية أو انقسامات وطنية ، وخصوصًا بعد رحيل الرئيس عرفات ، قد تؤدى إلى حرب أهلية لن تقلل فقط من فاعلية الانتفاضة وإنما ستهز أيضًا شرعيتها وتنزع عنها قداستها .

وظنى أن الحاجة إلى لَمِّ الشمل الفسطينى أكبر وأهم بكثير من الحاجة إلى صيغة أوسلو التى مزقت هذا الشمل ، ولذا فالتضحية بها صارت مطلوبة ، إن لم تكن واجبة ، فى سبيل لَمِّ الشمل الفلسطينى ، إذ تكشف خبرات التحرر الوطنى فى القرن العشرين أن أيًا من حركاتها لم يفشل على نحو مطلق فى تحقيق أهدافه الرئيسية ، فإذا لم يكن نجاحه مطلقًا فى إنجازها على نحو ما حدث فى الجزائر وفيتنام مثلاً فإنه كان قادراً على تحقيق نجاح جزئى كما حدث فى البوسنة ما دامت هذه الحركات أبدت تماسكًا داخليًا حقيقيًا ، وروحًا نضالية عالية على نحو يُكسِب قضيتها المشروعية ، ويُكسِبها نفسها احترام العالم وتعاطفه، ويفتُّ على النقيص فى عضد الشرعية الأخلاقية للخصم رغم تفوقه الاستيراتيجى الحاسم - غالبًا - ويجبره تدريجيًا على التسليم فى النهاية بالحق العادل لحركة التحرر الوطنى .

وتشى هذه الخبرة أيضًا ، وعلى النقيص ، بأن كل حركة تحرر انقسمت على نفسها وتصارعت أطرافها فشلت فى إنجاز أهدافها كليًا ، بل أن انقسامها حتى بعد إنجاز هدف التحرر إنما وقف عائقًا أمام بلوغ الغايات النهائية لهذا التحرر على صعيد البناء الداخلى والتحديث والتقدم ، ولكم يثير الدهشة مثلاً تلك الحالة الأفغانية بين مشهدين ، أولهما جليل جداً ضد الغزو السوفييتى ، وقد كلل بالانتصار رغم فارق القوة وغياب التكافؤ وبرغم أى مبررات يمكن سوقها بخصوص الدور الأمريكى . وثانيهما أنانى تماما بالمعنى الأخلاقى والسياسى معًا ساده الاقتتال بين شركاء المشهد الجليل الأول أنفسهم حول حكم بلدهم المهلهل ؛ فإذا بالقضية تفقد قداستها ، وغايات التحرر تغيب عنها ، ونذر الركود تهبُّ على جميع الفرقاء لتضعهم أخيراً فى قبضة أكثر شراسة من تلك التى تحرروا منها .

ولا شك أن حركة التحرر الوطنى الفلسطينى اليوم تواجه ، وبعد خمسة عقود تقريبًا من ذروة الموجة التحررية ، وضعًا صعبًا يعوقها عن إنجاز ما حققته مثيلاتها من إنجازات، وهو ما يرجع أولا لغياب قوة الإسناد الدولى " القطبى " التى توفر الدعم المادى بالمال والسلاح على الأرض ، والدعم المعنوى والدبلوماسى فى أروقة

صناعة الرأى العام والقرار السياسى الدولى لتحقيق نوع من التوازن النسبى ، وذلك بانهيار الاتحاد السوفيتى وكتلته الاشتراكية وعجز الفاعلين الدوليين الكبار الآخرين عن احتلال موقعة إما لغياب الدافع الإيديولوجى المكرَّس والمعبِّر لنمط مختلف من الحياة ، وإما لغياب الإرادة السياسية ، أو كليهما . ويرجع ثانيًا لغياب المجال الحيوى فى الجوار الجغرافى والذى يمكن لجماعات المقاومة استخدامه سواء للتدريب ورسم الخطط والتزود بالسلاح قبل القيام بعملياتها ، أو كملاذ آمن يمكن الفرار إليه بعدها وعلى النحو الذى يقلل من خسائرها البشرية اليومية ويمكِّنها من الاقتراب من حافة التوازن ، وهى مفارقة تبدو مثيرة إذ فى الوقت الذى تبدو فيه الجغرافيا العربية محيطة تمامًا بإسرائيل ، فإنها تبدو ، اللهم سوى الثغرة اللبنانية عند مزارع شبعا ودعم حزب الله المباشر ، عاجزة عن القيام بهذا الدور لأسباب مختلفة .

وبرغم هذا الوضع السيئ الذى تواجهه الحركة الوطنية الفلسطينية اليوم يمكن القول بأنها لم تواجه الأسوأ بعد رغم كل مذابح شارون وجرائم الحرب الإسرائيلية ، فهذا الأسوأ هو فقدان الجبهة الداخلية الفلسطينية لتماسكها وانفراط عقدها ليعدو كل طرف فيها وليس شارون أو العسكرية الإسرائيلية هو الهدف المعتبَر للآخر إذ يبقى هذا التماسك شرطا حاسما لإبقائها فى حيز شرعية حركات التحرر الوطنى ، وهو ما نأمل فى استمراره مستندين فى ذلك إلى حكمة هذه الأطراف وخبراتها النضالية المديدة التى راكمتها عبر نصف القرن من الصراع استطاعت خلاله أن تحفظ توازنها رغم تعددها وتعاقبها واختلافها فى أحيان كثيرة ماضية .

غير أن الأمل فى تجنب المصير المظلم للتفرق يجب أن يرتبط بالعمل الدوب ضده فى هذه اللحظة التى تبدو فيها نذر الصدام محلقة فى الأفق بين منهجين أساسيين للنضال الفلسطينى، وهما منهج المقاومة المسلحة من جانب ، والتفاوض السياسى من جانب آخر . وإذ تلوح نذر الصدام على مستوى منهج النضال الوطنى فإنها تطرح نفسها مباشرة على مستوى مطلب إصلاح السلطة الفلسطينية ليكون فى خدمة النضال الفلسطينى ، وهو ما يتطلب شرطين ، أولهما هو إرساء أطراف

وفصائل هذا النضال الوطنى المتعددين على أرضية المجتمع الفلسطينى نفسه إذ هو صاحب الحق الشرعى والإلهام الأخلاقى فى توجيهها ، وثانيهما هو التوفيق بين منهجى المقاومة المسلحة والتفاوض السياسى على النحو الذى يُبقِى بل يزيد مستوى التماسك الداخلى فى الجبهة الفلسطينية ويزيد من فاعليتها فى مواجهة إسرائيل بدلاً من أن تكون حصان طرواده لحركة تحررهم الوطنى .

ولعل ما تعلنه حماس مثلاً ويبقى أمراً مشروعًا هو أنها لا يمكن أن تستمر كحركة مقاومة مسلحة فعالة تبذل الدماء فى لحظات التأزم السياسى والبطش الإسرائيلى ، ثم تستحيل رهنًا بإشارة السلطة الوطنية إلى وقف هذه المقاومة عندما تتخذ قراراً بذلك مع مجرد الانفراج السياسى لأن ذلك إنما يتطلب مثالية سياسية مبالغًا فيها من ناحية ، وتكتنفه صعوبات عملية تتعلق بطبيعة تركيبتها الداخلية من ناحية أخرى ، وعلى منوالها تأتى بلا شك حركات المقاومة الوطنية المسلحة الأخرى . ولذلك فلا بد من استباق أى تحولات درامية محتملة بإنجاز إصلاح سياسى قد تتعدد أشكاله ، ولكن يبقى أيسرها هو صيغة حكومة وحدة وطنية تضمن تمثيلاً سياسيًا شاملاً لتيارات المجتمع الفلسطينى وفصائل المقاومة بأوزان نسبية مختلفة يتم الاتفاق حولها وتتناسب مع أحجامها وأدوارها النضالية فى النهاية ، حيث تتيح هذه الصيغة التمثيلية الموسعة السيطرة المتزايدة على موارد العنف الجهادى المسلح ووضعه فى خدمة القرار السياسى الفلسطينى على نحو يحقق له إدارة فعاله ومرنه قادرة على الاستجابة الذكية والسريعة للتغيرات فى الموقف الإسرائيلى المراوغ بين نزوعات السلام وجموحات العنف على نحو لا يضمن فقط تجنب الاقتتال الفسطينى – الفلسطينى وما يثيره من إهدار مطلق للدماء الفلسطينية ، وإنما يتجاوز ذلك إلى ترشيد معدلات سفك هذه الدماء فى المواجهة مع إسرائيل بالتوفيق بين منهجى المقاومة المسلحة والتفاوض السياسى فى النضال الفلسطينى لتلبية متطلبات المرحلة المقاومة فى الصراع ، وهو ما يمكن تحقيقه بإرساء هذا النضال على أرضية المقاومة المدنية ووسائلها عبر التظاهرات والاحتجاجات والاعتصامات وغيرها من وسائل

الكفاح السلمى المعروفة مع الاحتفاظ بحق استخدام المقاومة المسلحة والعمليات الاستشهادية فى اللحظات الاستثنائية على منوال الرد الحاسم على عنف إسرائيلى واضح أو ضد أى نشاط استيطانى جديد ، أو فى اللحظات التحويلية فى الصراع عندما تبدو المقاومة المسلحة ضرورية كأداة ضمن استراتيجية عربية أوسع ، أو حتى عندما تلوح إمكانية هذه المقاومة فى التأثير الحقيقى فى مسارات الصراع ارتباطًا بأحداث إقليمية عربية أو دولية تجعلها ضرورة ؛ ذلك أن كثرة الدم المسفوك تتطلب استراتيجية خاصة لأنها تعنى رغبة فى تفجير موقف عاصف يطرح مطلبه السياسى بشكل حاسم وسريع على اللحظة التاريخية نفسها ليكون التوقف إما بعد إنجازه أو حتى بعد الفشل فيه ، ومن ثم فإن كثافة سفك الدماء العالية تتناسب مع هدف الحسم العسكرى لنزاع ما يُفترض أنه لن يطول كثيراً ، وأن هذه الدماء ، وحدها ، حال سفكها لديها القدرة الفعلية أو المحتملة بأقل تقدير ، على إنجازه ، وهو ما لا يتوافر فى الحالة الفلسطينية الآن التى يغيب عنها تصور الحسم العسكرى لصالح هدف المناورة السياسية الهادفة لإبقاء القضية حية ، ولكسر التصور الأمنى لشارون أو تغيير المزاج السياسى الإسرائيلى ، أو حشد الرأى العام الدولى أو استدعاء الدور العربى ، وجميعها لا ترقى ، كأهداف ، لمستوى الحسم المسلح ، ولذا فهى تتطلب البحث عن استراتيجيات بديلة تضمن تحقيقها ولكن بكثافة دماء أقل كثيراً يمكن تحملها على المدى البعيد فى صراع يُفترض أنه سوف يطول حيث السلام العادل يبقى بعيداً ، والحسم العسكرى الفلسطينى يبدو مستحيلاً .

والاتجاه الثانى هو إعادة توحيد مسارات التفاوض العربية لتعود من جديد إلى مسار عامٍ وحيد مترابط وإن تنوعت قضاياه ، ولتعود معها المعادلة الجوهرية للصراع والتى صاغته تاريخيًا باعتباره صراعًا عربيًا - إسرائيليًا، وبالأحرى صراع القومية العربية مع العقيدة الصهيونية ربيبة الاستعمار الاستيطانى ؛ ذلك أن الخروج على هذه المعادلة التاريخية لم يكن فى الحقيقة من متطلبات السلام الذى بدأ العرب التفاوض حوله منذ العقد تقريبًا ، وإنما كان تلبية لنهم وغرائز الدولة الإسرائيلية

والسياسة الأمريكية، وهما معًا لا يطيقان التعامل مع العالم العربى كهوية قومية أو جماعة ثقافية أو أمة عربية ، ويسعيان دومًا إلى تجاوز هذه الحقائق والنزوع إلى كل ما من شأنه التغطية عليها وإظهار كل ما هو نقيض لها .

ومن ثم فإن توحيد مسارات التفاوض العربى إنما يحقق أكثر من فائدة على أكثر من مستوى ، فرمزيا يعيد الصراع إلى معادلته الأصلية وعمقه القومى العربى ، وسياسيًا يسهم فى إرساء المفاوض العربى على أى من هذه المسارات على أرضية الكتلة العربية وما تحوزه من موارد شاملة للقوة اللينة ، وعمليًا يمثل هذا التوحيد تجسيدا لحقيقة أن القضية الفلسطينية والقدس رمزًا لها لا تزال قضيتها الشاغلة، وأن المسئولية عنها لا تتجزأ بين الشعوب العربية .

وأما ثالث هذه المرتكزات فيتعلق بما نسمية " استيراتيجية الجهاد التاريخى الحضارى العربى" ، وهو أهم تلك المرتكزات ورأس رمحها ويرنو إلى تحقيق المصالحة بين ديناميكية الفعل والتأثير العربى من ناحية ، والأفق التاريخى لهذا الفعل من ناحية أخرى ، كبديل لـ " استيراتيجية الجهاد الاستشهادى الفلسطينى" غير القادر وحدة على حسم الصراع والمثير لإحباط الإنسانية العربية التى تعانى بشكل شبه يومى ولأكثر من نصف قرن من تنامى العذابات الفلسطينية ، ومن اختناق فى وجودها ذاته لمجرد أن إسرائيل تمارس العدوان أو ترفض السلام وكأن هذا السلام "وحده" هو معنى وغاية ونهاية التاريخ العربى .

ففى ظل ذبول الرغبة الإسرائيلية فى السلام والعجز العربى عن خوض خيار الحرب فإن الطريق الثالث الذى يتوسط الحرب والاستسلام لا يكون سوى الجهاد "العربى" التاريخى والحضارى فى أفق زمنى مفتوح لإنجاز هدفين متكاملين ، أولهما هو الدولة الفلسطينية المستقلة ذات السيادة على جغرافيا سياسية حقيقية وممكنة، إضافة إلى تحرير باقى الأراضى العربية المحتلة . وثانيهما يأتى كركن وإطار وركيزه للأول ، ويتمثل فى إعادة بناء الإنسانية العربية فى خضم الصراع حول السلام عبر

ذلك النوع من الجهاد الذى يكفل ازدهار الإنسان ولا يعرضه للاكتئاب أو الإحباط الذى يعيشه الإنسان العربى اليوم وهو يحملق عاجزاً إلى الشاشات الفضائية ملتاعاً لعذابات الإنسانية الفلسطينية . ونعتقد أن هذا النوع من الجهاد التاريخى ممكن النجاح فى ضوء معطيات ثلاثة أساسية :

الأول منها هو الطبيعة الديناميكية المفترضة له والتى تقوم على السعى الجاد إلى الهدف الكبير عبر إنجاز العديد من الأهداف المرحلية الأصغر ، وهى تنطلق من فهم أساسى هو أن كل فعل يؤدى إلى ازدهار الإنسان العربى خارج حدود الصراع مع إسرائيل سوف يؤدى إلى زيادة قدرته على التأثير داخله ، وهو الازدهار الذى يتحقق بإنجاز أهداف أساسية للوجود العربى كان قد تم إهدارها أو تأجيلها بفعل التكيف السلبى مع مقتضيات الصراع وبذريعة الضرورة الغالبة وآن الآوان لإعادة الاعتبار إليها لأنها وحدها قادرة على التأثير الناجع فيه ولو بعد حين ، وذلك من قبيل بناء حالة من الاعتماد الاقتصادى العربى المتبادل قدر الممكن عبر السوق العربية المشتركة أو غيرها من الآليات الكفيلة بمرور الوقت على إقناع المواطن اليمنى - مثلاً - بأن كل ما يصيب الاقتصاد المصرى أو السعودى إنما يمثل خصماً منه أو رصيداً له ، وهو ما يكفى بدورة لبناء تحالفات سياسية قوية يحميها المواطن العربى الحر الذى يصير مقتنعاً بأهمية وضرورة بناء تضامنات استراتيجية تكفل وحدة القرار العسكرى العربى ، كما تكفل سلاسة وضعه فى خدمة القضية الفلسطينية ولو أدى ذلك إلى تخفيض مستوى معيشته وعلى النحو الذى لا يمثل ضغطاً على صانع القرار فى بلده .

ومنها أيضاً ، وهو الأهم ، ضرورة التحول الديمقراطى بإقامة ملكيات وجمهوريات دستورية قادرة على استيعاب إرادة الإنسان العربى وتحويلها من مجرد ظاهرة " الحشد " الذى لا يستطيع سوى ممارسة الهبات العاطفية المكتئبة إلى فعل سياسى منظم يدرك أهدافه بقدر ما تتوافر قنواته . ولعل ما يثير هذه الضرورة ويوفر لها المشروعية هو ذلك الملمح الذى يتعلق ببروز دور الجماهير العربية فى الصراع

ضد العدوانية الإسرائيلية إبان موجة القتل الجماعى والاجتياح والتدمير الإسرائيلى لأراضى وبناءات السلطة الفلسطينية ، وأيضا ضد الهيمنة الأمريكية إبان الغزو الأمريكى للعراق واحتلال بغداد ، وما يتطلبه هذا الدور من شروط لإنجاز هدفه المباشر فى الصراع ضد إسرائيل والولايات المتحدة معًا من ناحية ، ولتدشينه هو نفسه فى بنية الثقافة السياسية العربية على طريق المصالحة التاريخية بين الشخصية العربية وظاهرة السياسة نفسها من ناحية أخرى .

ذلك أن الخروج الحاشد والنبيل للجماهير العربية فى هذه الأثناء إلى شوارع المدن العربية لتعلن عبر احتجاجاتها واعتصاماتها تنديدها بممارسات البلدين فى الأرض المحتلة والعراق يأتى بمثابة رسالة إلى النظم العربية ، وفحواه أن لهذا الجيل الذى بزغ دوره فى النضال ضد أعداء الأمة مطالبه الخاصة فى تسيير دفة هذه الأمة، وهو الأمر الذى سوف يفرض واقعًا مستقبليًا ما ، إما فى اتجاه استيعاب هذا الجيل من الشباب ديمقراطيًا فى السنوات العشر القادمة على النحو الذى يزيد من انفتاح المجتمعات العربية ويزيد من مرونتها السياسية وتفتح ثقافتها ومن ثم فاعليتها فى الصراع مع إسرائيل ، ومع غيرها ، وإما فى اتجاه نوع من العنف السياسى والاجتماعى المتزايد الذى يبدأ بالإحباط العربى العامِّ إزاء تطورات سلبية محتملة فى الصراع مع إسرائيل ، ويتدعم بأقدار متفاوتة من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والنفسية المصاحبة لها فى بنية المجتمعات العربية نفسها تصل به إلى مستويات متباينة لديها جميعا .

والخلاصة هى أن دور الجماهير العربية الذى أفرزه التحدى الإسرائيلى ، والهيمنة الأمريكية إنما يتطلب قدراً من الحرية السياسية ليتمكن من الاستمرار والإنجاز معًا ، وسوف يتطلب قدراً أكبر منها بعد تحقيق الإنجاز لأنه سوف يُدفع فى خضم ممارساته إلى تسييس متزايد للجماهير العربية يجذبها إلى حقل مهجور نسبيًا فى التاريخ العربى ، وهو حقل العمل السياسى بما أنه عمل واختيار ودور وليس قدَرًا وحتمًا وخضوعًا ، وبما أنه سياسى واقعى عملى وليس إلهيًا ميتافيزيقيًا متعاليًا ،

وذلك على نحو قد يسهم فى تكسير النموذج التاريخى الموروث والذى لا يزال حاكمًا للجغرافيا العربية والقائم على " السلطة الرعوية " القائمة بدورها على عقد اجتماعى بدائى يحرم المجتمع العربى من ممارسة السياسة ما دام تَوَفَّر له الأمن ، فمن يحقق له الأمن " السلطة " هو من يتحمل عنه " عبء حريته " .

ولا شك أيضًا فى أن حرمان الجماهير العربية من هذا القدر المتزايد من الديمقراطية بعد تثويرها سوف يثير تقلصات عدة فى مجتمعاتها أهمها العنف السياسى على منوال ما شهدته مصر ودول شمال إفريقيا واليمن بعد الغزو العراقى للكويت والتحالف الدولى ضد العراق الذى كان قد أدى إلى تدشين مؤقت للجماهير العربية فى السياسة على نحو استقطابى حسب تحالفات أزمة الغزو وعاصفة الحرب ورؤية هذه الجماهير لها . وعلى نحو ما شهدته وتشهده دول / أمم عديدة من تحولات ديمقراطية ، أو نكوصات سياسية ، وعمومًا من مراجعات ضرورية أعقاب الفورات الكبرى فى حياتها على منوال ثورات الشباب ، والثوارات الثقافية ، والانتصارات العسكرية أو حتى الهزائم وغيرها من الحوادث الكبرى التى تطلق قوى حية جديدة فى المجتمعات تزيد من عافيتها إذا ما توافرت لها القوالب والأبنية التى تستوعبها وتزيد من تناقضاتها إذا ما غابت هذه القوالب والأبنية . ونظن أن التحدى الإسرائيلى خصوصًا قد أفرز بالفعل ، كما أن تحدى التحديث سوف يفرز فى مجتمعاتنا العربية ، مثل هذه القوى الحية ، ما يفرض على نخبها الحاكمة والمثقفة من الآن وفورًا وفى زمن قادم وفى أفق تاريخى مفتوح أن تؤاخى بين الحلم بالوحدة القومية والوعد بالديمقراطية السياسية فى آن .

والمهم هنا هو أن هذه الأهداف الحيوية للوجود العربى فى ذاته سوف تعمل عند إنجازها على التأثير فى التوازن الاستراتيجى بدعم الموقف العربى وخلخلة الموقف الإسرائيلى على النحو الذى يسهم فى الوصول إلى السلام بقدر ما يتيح قدره متزايدة على خوض الحرب ولو بعد حين ، أما الركون إلى ضغوط اللحظة وإيقاف عجلة التاريخ بدعوى أن الفلسطينيين معرضون للإبادة والواجب إنقاذهم الآن وفورًا أو على

أى نحو فسوف يرهن المستقبل العربى كله بإسرائيل ، حيث إن رهن المستقبلى بالآنى طوال هذا الصـراع لم يحل قط عقدة الآنى وإنما قمع المستقبلى واستهلك حدود زمنه ، فإذا ما جاء الزمن المستقبلى كانت المفاجأة أن الآنى لا يزال معقدا وأن الفعل الذى كان ممكنًا فى الزمن المتقادم صار مستحيلاً فى الزمن التالى وربما غير كافٍ لأن الآخرين قد نموا وازدادوا قوة ، الأمر الذى يفاقم من عقدة الآنى ويحول دون العمل المستقبلى فى آن .

ولذا فلم يكن غريبًا مثلاً أن القضية الفلسطينية لم تتحرك قيد أنمله منذ قمة القاهرة ١٩٩٦م والتى عُقدت فى مواجهة تشدد نتنياهو ، وحتى الآن فى مواجهة دموية شارون ، بل إنها شهدت تدهوراً ملحوظًا حيث الأسئلة المطروحة لا تزال هى نفسها ، بينما الشكوك والخلافات حولها تزداد عمقًا وحدَّة فى لحظة لا تزال تحكمها الضرورة العاجلة ولا تتوفر لها شروط الإنجاز بقدر توافر أدوات الخطابة الفضائية والمعارك الكلامية التى تعدو موردًا هائلاً لإحباط الإنسان العربى .

والمعطى الثانى هو الطبيعة الديناميكية المفترضة للنظام العالمى حيث إن الهيمنة الأمريكية عليه معرضة للتآكل ، ولو بعد حين ، بفعل التحولات البنائية البطيئة لتركيب القوة والثروة فى العالم والناجمة عن النمو الاقتصادى المتسارع للصين وشرق وجنوب شرق آسيا واستمرار بناء أنماط للتضامن والتحالف داخل جنوب شرق آسيا وبينها وبين الصين ، وبين الأخيرة وروسيا ، ناهيك عن التحول البطىء ولكن العميق نحو الوحدة الأوربية والذى سيكسبها بأقدار مختلفة وزنًا استيراتيجيًا مؤثرًا ومستقلاً عن الولايات المتحدة ، وهو ما صار يدعو إليه نفر من المثقفين الأوربيين وخصوصًا الفرنسيين والألمان تحت وطأة الشعور بتزايد الغطرسة الأمريكية حتى فى مواجهة حلفائها الأوربيين بوهم القدرة على الحسم المنفرد لكافة قضايا وشئون العالم.

فعلى أساس هذا الفهم الديناميكى للنظام العالمى يجب أن تُبنى الاستراتيجية العربية للصراع من أجل السلام متحررة من أسر التصورات الجامدة للعالم ،

ومتحلية بالطموح إلى التأثير في بنيته وذلك عبر عملية لإعادة بناء التحالفات العربية مع الخارج الذى هو ليس أمريكا وحدها ، وليس هو قوة ما يتم التعامل معها عبر أمريكا وبشروطها ، ولكنه فضاء يسع كتلاً وقوى بازغة يمكن المناورة بجملة المصالح والموارد العربية معها لكى تضع قراراتها فى خدمة قضيتنا بدافع عملى واقعى وليس بدافع المجاملة لأصدقاء عرب شخصيين، أو الظهور بمظهر الوفاء لذكريات تفاهم سياسى مع العالم العربى تعود إلى زمن الحرب الباردة ، أو حتى ارتداء لباس نزعات إنسانية ومثالية يمكن خلعها عند الاصطدام بالواقع .

وأما المعطى الثالث فهو التأثير الإيجابى الناجم عن ممارسة هذا النوع من الجهاد التاريخى على المجتمع الإسرائيلى نفسه ، إذ أنه بإطلاقه لحيوية المجتمعات العربية نحو التأثير والفاعلية ، سوف يؤدى فى الوقت نفسه بالموازاة أو بالتبعية إلى إطلاق طاقة المجتمع الإسرائيلى باتجاه عزل تيار الصهيونية الجديدة بكل رموزه لأنه جيتو آخر جديد ليس له إلا الذبول مادام لم تزكّه نزعات الخوف والثأر من جانب ، أو سلوكيات المهادنة الخانعة من جانب آخر ؛ فهذه تغذى شرعيته ، وتلك تزيد من قدرته ، وذلك باتجاه استدعاء " تيار ما بعد الصهيونية " الذى تلتقى أهدافه الأكثر إنسانية مع أهداف الإنسانية العربية ولكن فى سياق جدلى يأخذ فيه الإنسان العربى المبادرة ولا يرتهن بالإرادة الإسرائيلية ، بل عليه آنذاك تجاوز حدود المطالب الدنيا الراهنة لشكل وحجم الدولة الفلسطينية حسب القرار ٢٤٢ عام ١٩٦٧م ، إلى تلك الحدود القصوى التى أقرها قرار التقسيم عام ١٩٤٧م ، والتى تجد تعاطفاً لدى بعض أنصار هذا التيار فى إسرائيل على منوال ما ذهب إليه " إلان بابيه " أحد أبرز عناصر حركة " المؤرخين الجدد" التى تبدو كركيزة ثقافية لتيار ما بعد الصهيونية . وأستاذ العلوم السياسة كان مهدداً قبل عامين بالإحالة للمحاكمة والطرد من الجامعة لمساندته أطروحة دكتوراه لباحث إسرائيلى هو "تيدى كاتز " يكشف فيها عن مذبحة قام بها الجيش الإسرائيلى فى قرية الطنطورة الفلسطينية عام ١٩٤٨م وذلك فى كتابة القيم "حرب ١٩٤٨ : فلسطين وأصول الصراع العربى – الإسرائيلى" من أن السلام بين

العرب وإسرائيل لن يتحقق على أساس ما جرى فى يونيو ١٩٦٧م حيث القرار ٢٤٢ بمبادلة الأرض بالسلام صاغته توازنات القوى ، وإنما على أساس قرار التقسيم فى ١٩٤٧م وعلى منطق الدولتين مادامت تعذرت إقامة دولة واحدة علمانية وديمقراطية تحت الاسم التاريخى " فلسطين " ، وحيث السلام ممكن بل هو الحل الوحيد النهائى الذى لا يقوم على منطق القوة وتوازناتها ، ولكن على أخلاق القوة وإلهام التاريخ بحدودها وضرورة تكيفها فى النهاية مع مقتضيات المشروعية عند نقطة لا بد منها ليبدأ التاريخ عندها فى السير سيراً طبيعيًا لا يخلو من التناقضات العادية ، ولكن البعيدة عن نقيضتها الاستثنائية التى تثير الأسئلة الصعبة حول شرعية الوجود ومعناه .

وما يذهب إليه بابيه لا يجب أن يقصر عنه التطلع العربى ، فهو ممكن جداً ، ولعله الممكن الوحيد ، ولكن بشروطه التى تتطلب ذلك النوع من الجهاد التاريخى الحضارى الذى لم نمارسه بعد فى أفق زمنى مفتوح يضمن التأثير فى الصراع فى سياق إعادة بناء الإنسان العربى ، بديلاً للجهاد الاستشهادى الفلسطينى المحكوم بضرورات اللحظة وحدها ، وغير القادر وحده على تغيير موازين القوة مع إسرائيل ، فالعرب يستطيعون تحمل الوضع القائم لسنوات عديدة وربما عقود دون هزيمة نهائية حتى لو حدثت بعض التراجعات ، ولكن عليهم أن يتحملوا وهم يعيدون بناء أنفسهم وصياغة إنسانيتهم استعداداً للحظة الانتصار ، فإذا ما أتت كان عليهم رفع سقف مطالباتهم لها على قدر الجهد المبذول لاستدعائها وعلى ذلك النحو الذى يقود إلى سلام بابيه ، وليس إلى سلام شارون.

وأخيراً .. نتصور أن نجاح هذه الاستراتيجية سوف يبقى رهنًا بقدرة العرب على إحداث تغير ملموس فى الذهنية الإدراكية لدى إسرائيل والولايات المتحدة لحدود قدرتنا على التحرك فى مسار آخر خارج عملية التسوية حتى لا يبدو العالم العربى أُمَّة "محشورة " فى نفق إسرائيل الضيق . ولا شك أن البعض قد يرى فى هذا التصور مثاليات يشوبها تفاؤل حول أبعاد هذه التوجهات وعمقها ، مبرراً رؤيته

بضغوط الأمر الواقع ، غير أن الواقع التاريخى ، وليس السياسى المباشر ، ناهيك عن التاريخ نفسه، يقوم ويتحرك على أساس من إلهام هذه الرؤى المتفائلة التى تتصور العالم فتخلقه لا فقط تراه لتعيشه ، إذ ثمة دور عربى ممكن فى إنماء هذه التوجهات وليس فقط الاستفادة منها ، كما أن عمل " ديناميكية الأهداف المتصاعدة " يؤدى بالضرورة إلى تعاظم النجاحات الصغرى بتأثير إيجابى مزدوج يبثُّ الهمة فى الروح العربية وينزعها من خصومها فتندفع إلى أهداف أكبر ، تربك التصور الإسرائيلى عن حدود تحرك العرب وقدرتهم تدريجيًا وتدفعه إلى قبول سقف أعلى لمطالبهم ، ثم التعامل الإيجابى معها ، وهو ما يخلق بمرور الزمن وتراكم الأحداث وتوالى المواقف "حساسية عربية جديدة " مرنة ومنفتحة وتعددية فى رؤية التاريخ وإدراك العالم تزيد من القدرة العربية على التكيف الخلاق مع موجاتهما وتحولاتهما ليس فى الصراع العربى الإسرائيلى وحده ولكن فى مجمل الفضاءات التاريخية والنطاقات الاستراتيجية المحيطة بالوجود والمصير العربيين .

الـهوامش

(١) كارين أرمسترونج ، معارك فى سبيل الإله ، الأصولية فى اليهودية والمسيحية والإسلام ، مرجع سابق ، ص٥١٣ .

(٢) روجيه جارودى ، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية ، دار الغد العربى ، القاهرة ١٩٩٦م ، المقدمة .

(٣) روجيه جارودى ، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية ، المرجع نفسه ، المقدمة .

الفصل السادس

بين الدوافع المحركة ، والتيارات المتباينة :

حضور الآخر فى الوعى السياسى العربى !

استحضار الآخر فى الخطاب السياسى لأنظمة الحكم سلوك شائع لدى الكثير من الدول والمجتمعات السياسية يتم توظيفه أحيانًا كآلية للفت الأنظار عن سياسات داخلية تثير الرفض فى الظروف العادية، ولكن يمكن قبولها فى حالة استثنائية تشهد وجود تهديد خارجي، وأحيانًا أخرى لتحقيق التماسك الداخلى أو حتى للحفاظ على التكامل القومى في بعض المجتمعات التى تعانى انقسامات كبرى وجذرية عرقية أو لغوية أو دينية أو جميعها، وذلك ضد مخاطر التفتيت والحروب الأهلية .

ولكن هذه الآلية يتزايد حضورها فى المجتمعات العربية إلى الدرجة التى تصبغها بالخصوصية وتجعل منها ملمحًا رئيسيًا من ملامح الثقافة السياسية العربية صارت له خصوصيتة التى تنبع من أمرين :

أولهما يتعلق بكونها ممتدة فى الفضاء السياسى كله وليس فقط فى خطاب أو سلوك أنظمة الحكم، فهى حاضرة أيضًا فى أدبيات التحليل السياسى ، وفى المقاهى والمنتديات التى تشهد سجالات الوعى العام حول الشأن السياسى، ومن ثم فهى تصير ملمحًا ثقافيًا بجانب كونها آلية سياسية.

وثانيهما يتعلق بكونها ممتدة فى الزمن، فهى لا تقتصر على حالات التأزم الطارئة وإنما تطول المزاج النفسى المستقر للشعوب العربية لدرجة تحيلها لدى قطاع عريض منها إلى منهاجية للنظر وليس فقط إلى آلية للتوظيف حتى صارت تستقطب حولها ذلك الجدل المستمر والشائع تحت عنوان " المؤامرة " كنظرية تصدر عن عقده الخوف على الوجود لدى الجماعة العربية التى وجدت نفسها فى إسار عالم حديث لا تستطيع أن تفرض نفسها عليه ، ولا تستطيع فى الوقت نفسه الإفلات منه لأنها محاطة به ، ومن ثم صارت تحركها مجرد دوافع الاستمرار فيه وليس التفوق عليه والحصول على الأمن فى جنباته ولو بالتخفى عن الآخر القوى أو حتى القطيعة معه ظنا منها ، أوعلى الأقل من تيار فيها، بأن هذا الآخر يتآمر عليها .

وقد نتجت عقدة الخوف هذه بدورها عن الطبيعة السلبية لجدلية التطور الحضارى فى السياق التاريخى العربى الإسلامى ، فمرحلة الصعود الكبير والممتد لنحو سبعة قرون مرتبطة بنمو الإسلام ارتباطا كاملا وشاملا على النحو الذى يزكى باطمئنان القول بأن الإسلام كان المصدر الأساسى لإلهام الحضارة العربية وسرها الكبير الذى أخذت فى التراجع والتدهور مع تباعدها الزمنى عنه ، وذلك على العكس تماما من جدلية التطور فى السياق الغربى حيث نمت الحضارة مع التباعد التاريخى عن مصدر إلهامها الدينى ، فالمرحلة الحضارية التالية على نمو المسيحية فى أوربا كانت أقرب الى الأفول فى نهاية الحقبة الكلاسيكية وخصوصاً مع سقوط روما ، ثم أقرب إلى الانهيار / التخلف طوال العصور الوسطى وحتى ميلاد العصور الحديثة التى شهدت عودة المنحنى الحضارى إلى الصعود من النهضة إلى الإصلاح الدينى وماتلاهما من الأنوار وصولا إلى الحداثة، ولكن مع استبدال مصادر الإلهام من الديـن المسيحى التقليدى " الكاثوليكى / الأرثوذكسى فى الأغلب" إلى العلم الحديث المكرس للعقلانية الموصولة بالتقاليد الكلاسيكية اليونانية واللاتينية . وهو ما يبرر لدينا القول بعلاقة طردية إيجابية فى السياق العربى الإسلامى ، وأخرى سلبية فى السياق الغربى المسيحى، بين الدين والحضارة ، والعكس تمامًا على صعيد العلاقة بين التاريخ والحضارة التى تصير سلبية فى السياق العربى ، وإيجابية فى السياق الغربى فيما يمكن تسميته بقانون أو مفهوم "التزامن التاريخى / الحضارى" الإيجابى فى السياق الغربى والسلبى فى السياق العربى .

وفى هذا السياق تمتد نظرية المؤامرة بطول العصر الحديث تقريبا مستبطنة لهواجس الحضارة العربية إزاء تقاليده وأبنيته الجديدة ، ومستحضرة لأكثر من خبرة تاريخية سلبية وقعت فى إطاره . ورغم أن الكتابات التى تعُلى من حضور نظرية المؤامرة وتتخذ منها منظوراً تحليليًا كثيراً ما ترجع بها أو تبررها بالحملات الصليبية الأوربية على الشمال العربى الإسلامى فيما بين القرنين الحادى عشر والثالث عشر الميلاديين كخبرة صراعية كاملة ودالة على العداء لحرب تطلق باسم الصليب على الهلال ، إلا أننا لا نتوقف عند الخبرة الصليبية إذ لا نعتبرها جذرا طبيعيا لنظرية /

عقدة المؤامرة حسب المنهج الذى نتبعه هنا والذى يربط عقدة المؤامرة بهاجس الخوف على الهوية العربية الإسلامية من تقاليد وأبنية العالم الحديث الذى عصف بها من موضع التفوق عليها ، وهو التفوق الذى لم يتضح أمام العرب المسلمين إلا فى القرن الثامن عشر ومع مجيء نابليون بمطبعته ومدفعه ملهماً ومهدداً ، وإن كان قد تبدى قبل ذلك بقليل للخلافة العثمانية وهى تصارع الأوربيين وخصوصاً الإمبراطوريتين النمساوية المجرية والروسية منذ الربع الأخير للقرن السابع عشر . ذلك أن العرب المسلمين حتى القرن الرابع عشر ، وباعتراف ريتشارد فليتشر " لم يُبدوا اهتماماً يذكر بالمسيحية" ، ومن الأمثلة على ذلك الرحالة العظيم ابن بطوطة (ت ١٣٧٠) الذى زار كل مكان عدا أوربا ، وهو ما يشير إلى اقتناع المسلمين بتفوقهم وبأن ليس لأوربا ما تقدمه لهم . أما بالنسبة إلى اللاهوتيين الأوربيين فقد تنامى لديهم لاحقا الاهتمام بالإسلام ، بسبب الحاجة إلى فهم تلك الديانة الأجنبية قبل التمكن من تطوير الردود عليها[١] .

حسب هذا الفهم تبقى الخبرة الصليبية ـ على أهميتها – واقعة فى إطار بنية العصر الوسيط وبالذات فى المرحلة التى تكاد تشهد تكافؤا حضاريا بين الجانبين فى القرنين الواقعين من ناحية ضمن مرحلة التراجع الحضارى العربى الواقعة بدورها بين مرحلة الازدهار فى القرون الأربعة السابقة عليها ومرحلة الركود الحضارى الممتدة بعدها لنحو سبعة قرون ، ومن ناحية أخرى على مشارف المرحلة المدرسية والتى سبقت مباشرة عصر النهضة الأوربية حينما بدأ المنحنى الحضارى فى الانقلاب ، أو حينما بدأ قانون التزامن التاريخى الحضارى فى ممارسة نفوذه السلبى فى السياق العربى ، والإيجابى فى السياق الغربى . وبمعنى أوضح تقع الخبرة الصليبية فى المنطقة العمياء أو المساحة الخطية العارضة على المنحنى الحضارى بين الثقافتين الكبيرتين، ولذا فلم تشكل تهديدا من وجهة نظر العرب المسلمين لوجودهم نفسه أو هويتهم الحضارية كاملة من قبل الغرب على النحو الذى يشعرون به الآن وربما منذ قرون الحداثة ويحفز لديهم عقدة المؤامرة إزاء الغرب المتحضر والعدوانى معًا . وهنا يمكننا اعتماد مدى تاريخى لنظرية المؤامرة قوامه ثلاثة قرون هى عمر الحداثة من ناحية ، ونزعة التمركز الأوربى المصاحبة لعصر التنوير أو التالية له مباشرة من ناحية أخرى ، وهو المدى

الذى شهد تبلور الدوافع / الخبرات السلبية المحركة لهذه العقدة / النظرية لدى العقل العربى من جانب ، وعملية فرز تيارات الفكر العربى المعاصر حولها من جانب آخر . وفى الصفحات التالية نتوقف أولا عند دوافعها المحركة ، وثانيا عند تياراتها المتباينة .

أولاً : الدوافع المحركة :

وتتمثل فى ثلاثة أساسية تنبت من التاريخى / الحضارى ، وتمتد عبر الثقافى والسياسى ، إلى حدود الاستيراتيجى / العسكرى . وهى تجمع بين الغرب الجغرافى كما تحدد بأوربا خصوصًا الغربية ، والولايات المتحدة، وإسرائيل التى تبقى امتدادا ثقافيا له فرضته تلك العلاقة الملتبسة بين اليهود والثقافة / التاريخ الأوربى فى مراحله المختلفة ، بينما قام هو ، أى الغرب ، بفرض إسرائيل كدولة قومية عنصرية على الجغرافيا العربية ، لتتحول إسرائيل تدريجيا إلى عقبة كبرى على طريق المصالحة الحضارية / التاريخية بين العرب والغرب سواء فى زمن المركزية الأوربية ، أو فى زمن الهيمنة الأمريكية .

الدافع الأول :

تاريخى / حضارى يتعلق بالطابع الهجومى / الكولونيالى لتجربة الحداثة الغربية والرؤية السلبية التى تولدت حيالها فى الوعى العربى منذ بدأ احتكاكه الدامى معها ، والذى جعل العلاقة بين الثقافة الغربية ومحاولات النهضة العربية الحديثة غير إيجابية أوغير "منتجة" حسب تعبير د. صالح السنوسى الأكاديمى الليبى البارز، وهو ما يرجع فى اعتقاده إلى ثلاثة محفزات أساسية(٢) :

المحفز الأول هو الطابع التنافسى التاريخى لعلاقة العرب بالغرب، فالحداثة مصدرها الجار الخصم الذى اتسمت العلاقة معه طوال العصور بالمنافسة والمواجهة . فالمنطقة التى عُرفت فيما بعد بـ "العالم العربى الإسلامى " كانت دائمًا فى مواجهة مستمرة مع أوربا من الصراع بين الفرس واليونان ، إلى المنافسة الدامية بين روما

وقرطاجنة، إلى المواجهة بين الإسلام والمسيحية عبر الحروب الصليبية، إلى ثنائية العرب والغرب التى لا تزال حاكمة لهذا الموقف الثقافى / التاريخى / الحضارى بين الطرفين حتى الآن ، وهو الأمر الذى ميز علاقتهما بسمات يصعب وجودها بين طرفين حضاريين آخرين ، وهى سمات فرضتها الجغرافيا التى حكمت عليهما بالتجاور ، وشاءها التاريخ الذى منح كلاً منهما فرصة حاول من خلالها أن يقوم بدور الحامل لرسالة كونية حضارية حيث مفهوما الجهاد فى الإسلام والصليب فى المسيحية لا يشبه أحدهما الآخر فقط كأساسين لهذه الرسالة الحضارية ، ولكنهما أيضًا يميزان العقيدتين عن الأديان الأخرى بما فيها اليهودية التى تبقى ديانة قومية مغلقة لا تسعى إلى هذه الآفاق الرسالية ولا ترغبها .

ولعل هذه الطبيعة التنافسية المعقدة كانت دافعًا للرفض العربى "التلقائى" للحداثة الغربية، وهو رفض لا يمكن تشبيهه ، مثلاً ، برد فعل اليابانيين أو الصينيين وكذلك النمور الأسيوية الآن عند التقائهم بها رغم اختلافهم عن الغرب وشعورهم بهذا الاختلاف الذى يدفعهم إلى رفض بعض طروحاته حول طريقة الحياة ورؤية العالم حيث إن نوعية رفضهم جميعًا للحداثة الأوربية ودرجة حدته جاءت مختلفة وأقل بكثير من الحالة العربية لغياب هذا التاريخ الصراعى الحافل حيث إن اليابان مثلاً وكذلك الصين لم يكتشفا الغرب كقوة مهيمنة مهددة، وبالذات كقوة عسكرية ، إلا فى القرن التاسع عشر ، ولم يشتبكا معه فعليًا فى صراعات حقيقية إلا فى القرن العشرين .

ويعترف برنارد لويس بهذا الدافع التنافسى وإن كان يلوى عنقه ناحية التباين الدينى " أى باتجاة التفسير العنصرى " ، بعيدا عن التجربة الاستعمارية بكل ملابساتها ومراراتها كتفسير موضوعى وتاريخى بقوله : كان موقف المسلمين يختلف عن موقف الحضارات الأخرى الشرقية التى تعرضت لتأثير الغرب الذى اتسع نطاقه ، إذ كانت المسيحية والعالم المسيحى جديدين ومجهولين للهندوس والبوذيين والكنفوشيوسيين ، ومن ثم كانوا يحكمون على من يأتى من العالم المسيحى وعلى ما يأتى به حكما موضوعيا إلى حد ما، أما بالنسبة إلى المسلمين فقد كانت المسيحية وكل

ما يرتبط بها معروفة ومألوفة ومرفوضة . فالمسيحية واليهودية قد سبقا الإسلام وبشرا به ، ولهما كتب مقدسة مستقاة من التنزيل الصادق ولكنها ناقصة ومحرفة إذ أضر بها من ائتُمنوا عليها فخانوا الأمانة، ومن ثم فقد نزل الإسلام الدين الكامل وخاتم الأديان ليحل محلهما، وكل ما كان من الحق فى المسيحية قد أقره الإسلام وجاء به ، وأما ما لم يشمله الإسلام فباطل . وفى المقابل كان موقف المسيحيين يختلف اختلافا مماثلا إزاء الحضارات الآسيوية الرئيسية الثلاث وأسباب ذلك واضحة ، فلم يبسط الهنود ولا الصينيون سلطانهم على الأراضى المقدسة المسيحية ولا فتحوا أسبانيا ولا استولوا على القسطنطينية ولا حاصروا فيينا ، ولم يقم الهندوس ولا البوذيون ولا الكونفوشيوسيون حتى الآن برفض الأناجيل المسيحية لأنها محرفة وفات أوانها ، ولم يقدم أى منهم صورة أحدث وأفضل لكلام الله حتى تحل محلها . أى أن اللقاء الطويل بين عالم المسيحية وعالم الإسلام شابته صعوبات خاصة لم تكن موجودة فى اللقاءات التى جرت بين إحدى هاتين الحضارتين والحضارات البعيدة فى آسيا(٣) .

والمحفز الثانى هو ارتباط الحداثة بالغزو والهزيمة العسكرية ، وهو دافع مكمل لسابقه وناتج عنه ولكنه يزيد من عمق تأثيره لدرجة التأجج ؛ ذلك أن العرب لم يشاهدوا التقدم الذى حققته أوربا "منجزات الحداثة " عن قرب ، ولم يعاينوه إلا فى وسط هدير مدافع نابليون ونيران أسلحته المتطورة وما تبع تلك الحملة من غزوات واحتلالات استمرت حتى منتصف القرن العشرين وكان لها بالغ الأثر فى تعميق أزمة المجتمعات العربية نتيجة للانقطاع السياسى الطويل نسبيًا فى مسيرة تلك المجتمعات فى فترة مهمة من التاريخ الحديث تمتد بين القرنين التاسع عشر والعشرين، وهى الفترة التى شهدت رسوخ الدولة القومية فى الغرب وتبلورها فى باقى أنحاء العالم عبر تطور ذاتى داخلى تدريجى حرمت منه جل المجتمعات العربية التى كانت قد دخلت إلى الفضاء الاستعمارى من بوابة السيطرة العثمانية ولم تخرج منه إلا فى النصف الثانى من القرن العشرين ولديها نفس المطالب المؤجلة فى النهوض والتطور ومن ثم نفس الأسئلة عن المسالك والدروب والوسائل والتى كانت مطروحة قبل حضور الاستعمار وظلت مطروحة بعد رحيله رغم مرور أكثر من القرن لأن شيئًا ذا بال من هذه المطالب

والأهداف لم يتحقق، ومن ثم ظلت أجندتها بين منتصف القرن التاسع عشر والعشرين شبه ثابتة تتحور فى داخلها وتتطور فى تفصيلاتها ، بينما هى مستمرة فى بنيتها لأن الواقع نفسه كان كذلك رغم مرور الزمن الذى شغله أو قطعه الاستعمار الغربى ما ولد شعوراً عميقًا بالمرارة إزاء البنيتين التاريخيتين اللتين أحاطتا به وعمّقتا من أزمته ، الأولى هى البنية العثمانية المنتمية فى أغلب ملامحها إلى القرون الوسطى والقائمة على نوع من الإقطاع أو شبه الإقطاع والتى اعتبرها الفكر العربى مسئولة عن تخلفنا التاريخى الساحق. والثانية هى الغربية " الكولونيالية" المنتمية إلى العصر الحديث ونمط إنتاجه الرأسمالى فى أشد تناقضاته جموحًا وأكثرها تطرفًا والتى كانت مسئولة بلا شك عن جريمة استعمارنا ، وهو شعور مربك لأنه ضيق من خيارات الواقع العربى إزاء المستقبل الذى باتت تعوزه تجربة حديثة ومستقلة وحسنة السمعة فى الوقت نفسه باتت صعبة المنال. كما عمق الشعور العربى بالاغتراب، بل والخوف من العصر الحديث بتقاليده وأبنيته والقوى المتحكمة فيه .

وقد زاد من مرارة هذه الحملات الاستعمارية أن الغازى الأوربى طالما استهدف المقدسات والرموز الثقافية والتاريخية ، وتصرف باستخفاف مدمر مع كل ما يرمز إلى الهوية والذات العربية . وربما يفضح سلوك نابليون وجنوده فى الجامع الأزهر حينما تفرقوا بصحنة وربطوا خيولهم فى قبته وارتكبوا فيه الفواحش هذه الروح المستخفه بالمقدس العربى الإسلامى، وهى روح ظلت سارية فى كل حملات الغرب وسياساته بعد ذلك إزاء العرب ربما حتى اليوم الذى نشهد فيه أو نسمع عن تدنيس القرآن الكريم فى سجون جوانتانامو وأبوغريب ، فضلا عن انتهاك حرمة وآدمية المعتقلين إلى حد الابتزاز الجنسى بكل أشكاله .

وأما ثالث هذه المحفزات فيتعلق بخصوصية الموقع الجغرافى فى الوطن العربى وجاذبيته التى أثرت فى سلوكيات ونوعية ردود الأفعال الصادرة عن الجماعة التى تقطنه، فوجود المنطقة فى موقع يتوسط القارات القديمة جعلها منطقة حيوية بالنسبة إلى جميع القوى فى كل العصور ، هذا إلى جانب عدم مناعتها الدفاعية ، مما

ترتب عليه أن تكون على الدوام عرضة للاجتياحات والغزو وبؤرة للأطماع، وهو الأمر الذى جعل سكانها أسرى موقفين لا ثالث لهما ، فإما أن يكونوا أقوياء فيتخذوا موقف الدفاع الهجومى ، وإما أن يكونوا ضعفاء فيجدوا أنفسهم فى خندق المقاومة ضد تدفق الضغوط الخارجية ، وبالتالى فهم لم يعرفوا وضع الاستقرار المطمئن دون هيمنة على الآخر أو خضوع له ، وهو الوضع الأمثل للتفاعل الثقافى والحضارى الحر مع ثقافة وحضارة الآخر غير المصحوبة بالغزو، وهو ما حدث عكسه تماماً فى العلاقة مع الآخر الغربى عبر تجربة الاستعمار وما مثلته من تهديد للوجود العربى وإرهاق مستمر للإنسانية العربية وتعالٍ دائم على عذاباتها .

ويمد د. جابر الأنصارى تأثير هذا المحفز الجغرافى إلى تاريخ العربى مع العالم كله وليس مع الغرب فقط فيضيف شارحًا : يمثل الوطن العربى انخفاضا جغرافيًا ، سهلا منبسطا ومفتوحا أمام قوى الجوار وقوى العالم الخارجى ، من هضبة الأناضول التركية إلى هضبة فارس الإيرانية إلى هضبة الحبشة الأثيوبية، وهكذا فإن قوى الجوار عبارة عن مرتفعات لم يستطع العرب اختراقها بشريا بكثافة لتعريبها كما عربوا بلدانا منبسطة كبيرة أخرى كمصر وأقطار الشمال الإفريقى ، فالعرب لم يتغلبوا إلا على البسائط. ومن هنا فليس صحيحا أن الوطن العربى تحده وتحميه حواجز طبيعية ، فهذه الحواجز الطبيعية المنيعة لصالح الآخرين المحيطين به وليس لصالحه ، ومنها انطلقت الموجات الرعوية الكاسحة إلى المنطقة العربية منذ تاريخ الشرق الأدنى القديم الى الدولة العثمانية لتصوغ تاريخها تحت سلطتها العسكرية ذات الطابع البدوى . وهكذا فقد تحولت المنطقة بحكم موقعها المتوسط وطبيعتها المنبسطة غير الحصينة إلى منطقة جذب للقوى الطامعة وللهجرات والاجتياحات الخارجية عبر التاريخ ، مما أدى الى خلخلة تكوينها وبنيانها الداخلى مجتمعيا وسياسيا بالعناصر الدخيلة، وكلما هضمت موجة وعربتها جاءتها موجة أخرى فلم تتح لها العزلة التاريخية الخلاقة الكافية لتخمير وترسيخ بذور نهضتها الحديثة كما أتيح لليابان مثلا فى موقعها القصى المنعزل عن العالم قبل انطلاقتها الجديدة(٤) . وهو ما حدث عكسه تماماً فى العلاقة مع الآخر

الغربى عبر خبرة الاستعمار وما مثلته من تهديد للوجود العربى ، وإرهاق مستمر للإنسانية العربية ، وتعالٍ دائم على عذاباتها .

الدافع الثانى :

قافى / سياسى يتمثل فى عنف التجربة الاستيطانية الصهيونية، وهى خبرة بدرجة الجريمة إذ منحت اليهود وطنا فى فلسطين هو وطننا سواء بالوعد البريطانى أو بالدعم الأمريكى تعاميًا عن تقليد معرفى للغرب ينتصر للحقيقة التاريخية ضد الأسطورة أيا كان مصدرها دينيا أو سحريا ، وأيضا عن تقليد سياسى أهم لا يزال يمارس العماء فى مواجهته ، وهو حق الشعوب فى تقرير مصائرها ، ومن ثم إقامة دولها على أراضيها أيا كانت ثقافاتها أو أديانها.

فى هذا السياق مثلت إسرائيل ورطة حقيقية للعرب لأنها اغتصبت أحد أوطانهم واستنزفت الكثير من مواردهم وكبريائهم ودفعت بهم إلى صراع دموى كان محتما خوضه فى محاولة لاستعادة الكبرياء والأرض معًا رغم عدم استعدادهم له ، بل وقبل أن يتأكد حتى مجرد استقلالهم عن الغرب نفسه الذى قام بدور المورث لأراضيهم ، وذلك فى مواجهة اليهود الذين كان العرب هم أكثر الثقافات الإنسانية تسامحًا معهم منذ قبِل المسلمون الأوائل وجود اليهود فى المدينة المنورة وأحسنوا التعامل معهم باعتبارهم أهل كتاب ، وعندما احتضنهم مسلمو الأندلس فعاشوا فى رحابهم إحدى أفضل مراحل تاريخهم حيث لمع أبرز فلاسفتهم ووصل بعضهم إلى مناصب سياسية غير مسبوقة ، ولم يعانوا الاضطهاد إلا من المسيحيين عندما سقطت الأندلس حيث كانوا يذبحون ويُطردون مع المسلمين ومثلهم تمامًا .

بل وحتى فى الحرب العالمية الثانية كان المسلمون فى بلغاريا " كما ذكر د. عبد الوهاب المسيرى فى موسوعته القيِّمة " هم الأكثر تعاطفًا مع اليهود فى مواجهة اضطهاد النازى لدرجة المغامرة بالتستر عليهم ، وكان ذلك هو الشأن نفسه فى الخلافة

العثمانية تقريباً ، بل وحتى عندما تشكلت عقيدة القومية العربية ، فقد احتفظت بتراث التسامح العربى - الإسلامى مع اليهود، ولم يتوقف هذا التسامح بميلاد الحركة الصهيونية ثم قيام إسرائيل الدولة، بل إنه استمر مع اليهود العرب حتى حرب السويس على الأقل ولم يُنظر إلى اليهود فى مصر مثلاً على أنهم إسرائيليون وصهاينة بالضرورة حتى بدأوا هم أنفسهم بإعادة تكييف هويتهم ثم الهجرة إلى إسرائيل ، وخصوصاً بعد العدوان الإسرائيلى المشترك مع بريطانيا وفرنسا على مصر العربية.

ويذكر التاريخ الثقافى لمصر أن كثيراً من اليهود عاشوا لفترة طويلة على قمة الهرم الاجتماعى وكجزء طبيعى من نخبته حتى نهاية الخسمينيات . ويشير الأستاذ جلال الشرقاوى المخرج المصرى الكبير إلى مثال صارخ بالدلالة فى مذكراته التى نشرتها جريدة " القاهرة " صيف ٢٠٠٠م وهو أن "بديع حسنى" ابن الفنان اليهودى " داوود حسنى " الذى أحب المصريون فنه العذب ولا تزال أعماله جزءاً طبيعيا من تراثنا الفنى ، كان فى الوقت نفسه أعز أصدقاء جلال الشرقاوى الذى لم يكن يدرك يهودية صديقه لأنه لم يكن ليهتم بمجرد التساؤل حولها . حتى فوجئ بهجرة صديقه عام ١٩٥٦م بعد حرب السويس مباشرة بينما كان المخرج المصرى مجنداً بالجيش . وافترق الصديقان زمنًا طويلاً اقترب من ربع القرن حتى جاء " بديع حسنى " إلى مصر عام ١٩٧٧م مع الوفد الإسرائيلى لمحادثات السلام التى جرت بفندق مينا هاوس ، فإذا بالصديق القديم " ابن الحارة المصرية " يتصل بالفنان المصرى ليقدم له نفسه هذه المرة " كإسرائيلى "، أى "كآخر" يفرض لقاؤهما معًا كبح جماح النفس المتفجرة بالمرارة إزاء دماء أريقت ، وليس استدعاء أحاديث الصبا وأهازيج الشباب التى كانت فى الذاكرة قد تشوهت.

بل ويمكن القول أيضًا بأن تطور رؤية القومية العربية فى اتجاه تضاؤل قدرتها على التمييز بين اليهودية والصهيونية قد ارتبط بتطور موازٍ فى رؤية اليهود كما عبر عنها الأدب العبرى للآخر العربى من مرحلة ما قبل قيام الدولة وربما حتى يونيو ١٩٦٧م إلى المرحلة التالية على هذا التاريخ :

ففى المرحلة الأولى كان الأدب العبرى لدى أبرز رواده أمثال " أحاد هعام" أكثر إنسانية ووعيًا بالمأزق الكامن فى صعوبة ، وأيضًا ضرورة التعامل مع الوجود العربى فى فلسطين مؤكدًا فى البداية على "حقيقية" هذا الوجود ومحذرًا من سذاجة دعوى غيابه ومنتهيًا فى الغالب إلى دعوة للتعايش مع العربى كانت تستبطن شعورًا عميقًا بالذنب . وهو اتجاه يستمر لدى أديب آخر مثل "موشية سميلانسكى " عاش ميلاد الدولة الإسرائيلية وشعر بالمرارة إزاء قمع الفلسطينيين ، وهى مرارة دعته للتساؤل المستمر حول مصير علاقة اليهود بالعرب ، وهو تساؤل كان مغلفًا بأمنية التعايش .

أما الثانية فقد شهدت هيمنة متنامية للتيار الأكثر عنصرية وغرورًا ربما تحت سطوة الإعجاب بالإنجازات العسكرية الإسرائيلية التى دفعت الوعى الإسرائيلى لتصور إمكانية العيش الآمن على أجساد العرب حيث بقاء الدولة صار حتمًا ، وتعملقها صار هدفًا ، فأخذ الأدب العبرى يجارى هذه النزعة منفصلاً عن دعوة التعايش نازعًا إلى دعاوى الفصل والنبذ كما تتجسد عند عاموس عوز مثلاً فى كثير من أعماله التى تربط بين العربى والفقر والجهل والبداوة التى تهدد المدنية الإسرائيلية بالتوحش .

وهكذا يمكن القول بأن الموقف العربى من اليهود كان أخلاقيًا تمامًا سواء فى القبول بحقهم فى الوجود الإنسانى داخل التاريخ العربى وفى نسيجه الطبيعى ، إذ لم تعرف مجتمعاتنا العربية الإسلامية قط ما يسمى "بالمسألة اليهودية" ومن المستحيل منطقيًا وتاريخيًا أن توجه لها أو للمنتمين إليها تهمه العداء للسامية لأنها ببساطة شديدة شعوب ساميَّة لغة وعرقًا . أو بالرفض المنطقى لمحاولتهم الصهيونية هتك حرمة هذا التاريخ أو تفكيك نسيجه حتى وإن كلفهم هذا الرفض خوض هذا الصراع الاجتماعى الممتد الذى تبدو فيه إسرائيل كمولود تاريخى لقيط وأنانى تدفعه أنانيته إلى العدوانية وإلى القمع المستمر للإنسان الفلسطينى ومشاهدته لروايته الإنسانية يعيدها التاريخ مصورة أمام عينية من جديد فى دراما إنسانية أكثر مأساوية يزيد من تعقيدها ويعيد إنتاجها باستمرار هاجس الأمن وعقدة الخوف التى غالبًا ما تصاحب كل كائن لقيط لا يجد لنفسه صكوك نسب إلى الزمن حيث تصبح القوة ، مع المبالغة فى

إظهارها ، هى الوثيقة الرئيسية وصك النسب الوحيد الذى يحول هذا الكائن إلى ملاكم فى حلبة يلاكم دائمًا خوفًا من الهزيمة/العدم فى كل جولة رغم انتصاره فى الجولة التى سبقتها لأنه لا يمكن أن يثق ليس فقط فى خصمه ولكن أيضًا فى الحكم / التاريخ ، ولا حتى فى قواعد اللعب التى تجعله محدوداً بزمن لا بد أن ينقضى .

وعلى العكس يبدو الغرب متورطا سياسيا فى دعم بنية تاريخية سلبية على نحو مستمر يضاف إلى تورطه الأخلاقى المسئول عن نشأتها من الأساس فى ضدية الثقافة والمجتمعات العربية، فالموقف الغربى من الصهيونية وإسرائيل يكاد يجسد نموذجًا كاملاً ومثاليًا للتحيز الثقافى والسياسى معًا يتغذى عبر مكونه الثقافى بكل هواجس التاريخ وأساطيره وعُقَده فى المخيلة العربية . كما يتغذى عبر مكونه السياسى بكل التناقضات والممارسات الوحشية الإسرائيلية اليومية ، وهو بهذا وذاك لديه القدرة العالية على عبور حاجز التحيز ليستقر "أحيانًا " فى موضع المؤامرة داخل الذهنية العربية .

ولعل نقطة انطلاق التحيز الغربى لإسرائيل هى قوانين "معاداة السامية"، تلك التهمة التى تصيب فى الحقبة المعاصرة - كل ناقد للسياسة الإسرائيلية أو الإيديولوجية الصهيونية ، فضلاً عن التاريخ اليهودى إذا كان غير يهودى ، أما إذا كان يهوديًا فتهمته الجاهزة هى " اليهودى الذى يكره نفسه "، وهو ما يعنى فى الحالتين حرمانًا اجتماعيًا ، وتهديداً وظيفيًا ، وربما اعتقالاً جسديًا . ومن ثم فإنها تمثل سيفا مُصْلَتًا على رقاب المؤرخين والمفكرين والسياسيين ومراكز الدراسات من دعاة الحل الإنسانى للصراع العربى - الاسرائيلى سواء كانوا من العرب والمسلمين وعلى منوال الهجوم الضارى الذى تعرض له مركز زايد وإصداراته وأنشطته الثقافية والذى قاده "المجلس اليهودى الأمريكى" و" جمعية محاربى التشهير" وطالب بتطبيق قوانين معاداة السامية وإنكار الهلوكوست على الجامعة العربية ومركز زايد الذى يتبعها والذى أدى فى النهاية إلى إغلاق المركز نهاية صيف ٢٠٠٣م، وكذلك ما تعرض له رئيس الوزراء الماليزى السابق السيد محاضير محمد قائد النهضة الماليزية القائمة على تصالح

مشهود إلى حد كبير بين الإسلام والحداثة خريف عام ٢٠٠٣م عندما وصف اليهود بـ " المتعجرفون " الذين "يسيطرون على العالم " إذ أثار هذا الوصف انتقادات شديدة فى الولايات المتحدة فضلا عن أوربا وأستراليا ، كما أثار اهتمام كبريات الصحف الغربية كالنيويورك تايمز الأمريكية ولوموند الفرنسية اللتين انتقدتاه فى افتتاحيتهما دون مواربة أو تحفظ . وهو وصف عنصرى بلا شك تورط فيه السيد محاضير محمد دون داعٍ حقيقى ، ولكن الملحوظة المهمة كانت هى المبالغة فى ردود الفعل التى أغفلت السياق العام لحديثه والذى كان بمثابة دعوة إلى المسلمين كافة إلى طريق العلم والعقلانية والسلام حتى مع إسرائيل ، بل والذهاب إلى اتهام العرب والمسلمين كافة بـ "اللاسامية" .

أو كانوا غربيين من أمثال المؤرخ البريطانى ديفيد إيرفينج الذى أدانته المحكمة العسكرية البريطانية بتهمة إنكار الهولوكوست لمجرد أنه شكك فى الرقم المعلن لضحاياها والذى رآه مبالغا فيه بشدة حسب فحصه تاريخيا ، والمفكر الفرنسى المسلم روجيه جارودى الذى عانى من الحصار الثقافى والاتهام الأخلاقى استنادًا إلى قانون " جيسو " الذى يحرم إعادة التفكير أو الشك فى الرواية الصهيونية للتاريخ اليهودى والصادر فى يوليو ١٩٩٠م ليعيد فى فرنسا جريمة الرأى التى سادت عصر نابليون الثالث قبل أكثر من قرن "١٨٨١م " ، وهو القانون الذى كانت قد استخدمته جماعة ليكرا " الصهيونية فى فرنسا لمحاكمته عندما أصدر بيانه الشهير "مجازر لبنان : معنى العدوان الإسرائيلى " والذى وقّعه معه رجلا دين مسيحى هما الأب ميشيل لولون والقس إتيان ماتيو انطلاقًا من مواقف سياسية حرة تلهمها النزعة الإنسانية وتغذيها روح العدل فى الأديان جميعا.

ويعجب المرء كثيراً من "استثنائية" هذا القانون فى سياق الثقافة الغربية التى تعتقد فى الشك المعرفى "جوهرًا" على مستوى المنهج ، وفى النسبية لا الدوجمائية "روحًا" على مستوى رؤية الوجود ، وفى حرية التعبير والتفكير والتنظيم " تجليات" على مستوى الممارسة السياسية والعملية حتى إنها صارت حديثة بقدر ما هى شكية ،

وليبرالية ديمقراطية بقدر ما هى حديثة ، وإذا كان ديكارت " الفرنسى " هو من زرع بذور الشك فى الثقافة الغربية منذ القرن السابع عشر مستلهمًا لتجريبية بيكون التى خلّصت المعرفة العلمية من أوهام "الجنس والكهف والسوق والمسرح " ، وملهمًا للوضعية التى سادت العقل الأوربى مع القرن التاسع عشر تكريسًا لعلمية / حداثة الثقافة الغربية على أساس الروح الشكية ، فإن فلسفة العلم الأهم فى القرن العشرين تبقى هى الفلسفة البوبرية " نسبة إلى كارل بوبر فيلسوف العلم نمساوى الأصل ألمانى الثقافة " والتى ترسخت على اعتبار القابلية للتكذيب هى معيار العلمية. . وهنا تحتل فرنسا بالذات مرتبة عليا من الدهشة ؛ إذ كيف لها وهى التى أنجبت ديكارت ، أن تصدر وتذعن لقانون مثل الـ " جيسو " فى نهاية القرن العشرين ، أى بعد قرون من ديكارت راكمت فيها فرنسا وجسدت مبادئ ثورتها فى الإخاء والمساواة والحرية ولو بأقدار متفاوتة من النجاح ؟

وهنا تقودنا كل محاولة للفهم إلى اعتبار هذا القانون ليس إلا التجسيد العملى لتلك "الاستثنائية التاريخية " التى منحها الغرب لليهود فى الحقبة المعاصرة ، والتى صنعها فى الحقيقة موقفان لا أخلاقيان للغرب كلاهما يفتقر إلى التوازن والتسامح والعدالة :

أولهما هو الموقف " العنصرى " الذى خلق المسألة اليهودية بالأساس من داخل تراث الجيتو والذى جعل من اليهود " بالسلب " تكوينًا استثنائيًا يجوز اضطهاده وعزله ووصل إلى ذروته على أيدى النازى بمحاولة طردهم خارج الغرب الأوربى كله كما تقول بعض الروايات ، أو بإبادتهم جسديًا كما تقول رواية المحرقة . ولعل الأمر الأساسى الذى صنع خصوصية الاضطهاد النازى قياسا إلى اضطهاد فترة اليهودية الكلاسيكية ، هو أن الأخيرة تمثلت فى حركات شعبية تأتى من أسفل ، بينما جرى استلهام الأولى وتنظيمها من أعلى على يد موظفى الدولة النازيين .

وهنا يجدر بنا التمييز بين طبيعة الاضطهادات المعادية لليهود بين الأزمنة الكلاسيكية السابقة على الثورة الفرنسية ، والأزمنة الحديثة التالية لها ، ففى الأزمنة

الحديثة ومع حلول الدولة القومية وإلغاء العبودية وتحقيق قدر أدنى من الحقوق الفردية والوظيفية الاجتماعية ـ الاقتصادية لليهود اختفت سلطات الطائفة اليهودية على أفرادها ونال اليهود كأفراد وبأعداد متزايدة حرية الانخراط فى المجتمع العامٍّ لبلدانهم(٥) . وربما لذلك ، تحول العداء للساميَّة من عداء للدين اليهودى ، إلى العرق اليهودى الذى ظل نقيا حسب هذا الفهم بعد أن تفتتت الأخلاق اليهودية بتفكك سلطة اليهودية الكلاسيكية .

كما جاءت لا ساميَّة القرن التاسع عشر لا من دوافع عنصرية ، وإنما بالأساس من دوافع نفسية وثقافية "كردة فعل لبشر قلقين كرهوا المجتمع الحديث بعمق وخشية من مظاهره وتفاعلاته الوافدة الغريبة فى شتى جوانبها الشريرة والطيبة معا . ولأنهم كانوا محكومين بالعقل التقليدى ومؤمنين بنظرية المؤامرة فى التاريخ كان يسهل عليهم وضع اليهود موضع كبش الفداء رغم التغيير الكبير والجذرى فى التكوين اليهودى على نحو كان يصعٌب من تعريف مشترك يجمع بين اليهودى المتسول والمصرفى ، والموسيقى مثلا بعد تدنى سيطرة الديانة والطائفة عليهم داخل الجيتو(٦) .

أما الموقف الثانى فهو الموقف " الليبرالى " الذى ورث الموقف النازى ليجعل من اليهود بـ "الإيجاب" تكوينًا لا تاريخيًا أيضًا لأنه تبنى ليس فقط حقهم فى "حياة إنسانية كريمة" داخل تواريخهم الخاصة " الفرعية " والمتناثرة فى جغرافيات وتراثات شتى فى بلدان عديدة أوربية وغير أوربية ، وإنما أيضًا بمساندة طموحاتهم "الصهيونية " التى تبناها " بعضهم " إلى خلق وابتداع تاريخ عامٍّ جديد مثالى ومتجانس يضم كل اليهود ويتعالى على هذه التواريخ الفرعية " الحقيقية " المتمايزة استنادًا إلى أساطير عن ماضٍ تليد تم اعتمادها كحقائق وشواهد تتجاوز عصور الزمن الممتدة والفاصلة لتقبع فى موقع قريب تصبح معه الجذر المباشر لهذا التاريخ الجديد والمعاصر الذى ينهى تلقائيًا تاريخًا آخر "واقعيًا " و"حيًا " للشعب العربى الفلسطينى الذى كان على عكس المقولة الصهيونية موجودًا وليس غائبًا، مكافحًا غير مستسلم بقدر ما أتاحت له ظروفه من وسائل وأدوات كانت تنتمى تلقائيًا إلى وجوده

الطبيعى " الحى رغم ضعفه " وذلك فى مواجهة وسائل وأدوات أرقى وأعنف كانت تنتمى اصطناعيًا إلى الوجود اليهودى المحدود فى فلسطين ، وطبيعيًا إلى الوجود اليهودى الحقيقى فى الغرب وبخاصة أوربا، وهو الموقف الذى يكشف عن بقايا "أسطورية" فى العقل الغربى منذ مارس أسطورة الحرب المقدسة ليغزو ويتوسع فى العالم الإسلامى على زمن الحروب الصليبية ، والتى استمرت رغم فشله فى هذه الحرب كامنة فى لا وعيه حتى خرجت مرة أخرى ملتبسة بدعوى " نشر المدنية " الغربية ولتغطى أطماعه التوسعية فى موجة استعمار القرنين التاسع عشر والعشرين ، والتى أسلمت بدورها ، وقبل أن تنتهى ، إلى الوجود اليهودى الحقيقى ملتبسًا بالأساطير الصهيونية فى فلسطين سواء كانت تلك الأساطير القديمة عن أرض الميعاد والشعب المختار أو تلك الحديثة وعلى رأسها الهولوكوست التى بالغ فيها العقل الصهيونى واستسلمت لها الثقافة الغربية لدرجة أنها قامت بعزلها عن نسقها المعرفى القائم على حرية البحث والتفكير والاعتقاد والتعبير رغم كونها واقعة إنسانية تاريخية متعينة يجب الشك فيها كما يمكن بحثها إما لنفيها أو للوثوق بحجمها الحقيقى واستخلاص نتائجها الموضوعية . فالشك هو المقدمة الطبيعية لكل معرفة حقيقية فى المنهج العلمى المعتمَد للعقل الغربى .

هذه المعرفة لا بد وأنها كانت تُكسِب واقعة الاضطهاد نفسها "معقولية تاريخية " تنزع عنها ملامحها الأسطورية ونتائجها السياسية بالغة السلبية والتى تحمل العالم العربى أوزارها ، ففى الأغلب الأعم سوف يؤدى البحث التاريخى إلى تأكيد واقعة الاضطهاد ولكنه فى الوقت نفسه سوف ينفى أو يهمش ثلاثة ادعاءات مهمة فى تكوين " استثنائية " الحدث :

أولها يتعلق بعدد اليهود الذين راحوا ضحية الاضطهاد النازى والذين تنفى معظم القرائن التاريخية رقمهم المعلن والمبالغ فيه " ٦ ملايين " وتتجه نحو أقل من نصف المليون، وهو رقم يبقى بشعًا من وجهة النظر الإنسانية ولكنه يقترب من الحدود الطبيعية فى سياق حدث مثل الحرب العالمية الثانية التى راح ضحيتها نحو " ٤٠ – ٥٠ " مليون نسمة ، ولذا فهو يوحى فقط بالاضطهاد وليس الإبادة بالضرورة .

وثانيها يتعلق بوسيلة الإبادة التى قد لا تصبح فقط غرف الغاز " الاستثنائية " الكئيبة ولكن مجمل الظروف المأساوية المحيطة بحدث الحرب من جوع ومرض وخسائر القتال الذى يشارك فيه اليهود بحكم وجودهم على أرض المعارك بالإضافة إلى معسكرات الاعتقال وغيرها من وسائل الاضطهاد بالتعذيب المتعارف عليها تاريخياً، وهو أمر يقلل مرة أخرى من استثنائية الحدث.

وثالثها هو تحديد من وقع عليهم الاضطهاد والذين قد يكشف البحث التاريخى تعدد انتماءاتهم وانتسابهم إلى قوميات وأديان أخرى، وهنا لا تصبح الجريمة، وهى جريمة بالفعل ، حكراً على اليهود ، بل تكتسى بملامح إنسانية عامة تقود الى أمرين إيجابيين من وجهة النظر العربية :

الأول هو نزع الاستثنائية الناجمة عن تضخيم عذابات اليهود والتى تمنحهم الآن ، فى مرحلة الشعور الغربى بالذنب ، استثنائية موازية فى التعامل الدولى مع العرب وغيرهم تجعلهم بالإيجاب ، مثلما كانوا بالسلب ، تكوينا لا تاريخياً وربما لا إنسانياً .

والثانى هو إبقاء جل ممارسات الغرب إزاء الأجزاء الأخرى من العالم والتشكيلات الإنسانية الأخرى فيه وضمنها الشرق العربى من قبيل الاستعمار الغربى مثلاً فى إطار الجرائم السياسية التى ارتكبت ويحق لنا اعتذاره وتكفيره عنها ؛ ذلك أن " استثنائية " عذابات اليهود تمثل الوجه الآخر لـ "استثنائية" أخطاء الغرب الذى يبدو مبرأً من كل خطاياه التاريخية بمجرد الاعتذار لليهود وتبنِّى طموحاتهم الصهيونية فيمعن فى دعمهم إذا ما كان هذا الدعم هو الطريق الوحيد للبراء التاريخى .

وبينما تفرض الثقافة الغربية فيه حظرا معرفيا على أسطورة الهولوكوست ما يكاد يجعل منه حدثًا مقدسًا رغم تاريخيته ، فإنها لا تبدى مثل هذا التقديس إزاء ما هو إسلامى " مقدس " فعلا، وقد ظهر ذلك جليًا فى واقعتَى التأييد الجارف لسلمان رشدى الأديب البريطانى من أصل هندى عندما أصدر روايته "آيات شيطانية " والتى امتهن فيها شخصية الرسول الكريم محمد (ص)، وهو الأمر الذى يؤجج غضب الضمير المسلم فى كل مكان ، ويثير معانى التحيز الثقافى الغربى فى ذهن هذا التيار

التوفيقى ، ولكنه يثير ويزكى صورة الشيطان كاملاً وعلى نحو مثالى هذه المرة لدى التيار السلفى ويعيد من ثم تغذية نظرية المؤامرة بافتراضات جديدة ووقائع تبدو معبِّرة ومثالية لدى هذا التيار ، وجاذبة لعداء وكراهية ونفور الكتلة الواسعة فى المجتمعات العربية ـ الإسلامية .

وفى موازاة هذين الموقفين الغربيين تَوَلَّد نمطان من الاستجابة اليهودية :

النمط الأول : هو الأكثر إنسانية ولكنه الأقل حضوراً ، ويتمثل فى حركة التنوير اليهودية "الهاسكالاة" والتى بدأت فى ألمانيا والنمسا نهاية القرن الثامن عشر وامتدت إلى باقى أوربا فى القرن التالى والتى كانت قد أوجدت قناعة بضرورة القيام بنقد جذرى للمجتمع اليهودى الكلاسيكى استلهامًا منها لفلسفة التنوير الأوربى القائلة بأن من لا يتعلمون من التاريخ محكوم عليهم بتكراره ، ولذا فقد خلصوا إلى أن على جميع اليهود الذين يريدون فعلاً تخليص أنفسهم من طغيان الماضى اليهودى الانعزالى أن يتجاوزوه إلى آفاق النزعات الإنسانية الليبرالية فى مجتمعاتهم ، وهذه الاستجابة هى ما عبَّر عنه العالم الفيزيائى العظيم ألبرت أينشتاين برفض فكرة الدولة اليهودية من الأساس قائلاً " إن إحساسى الذاتى بالطبيعة الجوهرية لليهودية يصطدم بفكرة دولة يهودية لها حدودها وجيشها ومشروعها للسلطة الدنيوية مهما كانت متواضعة ، فمجرد أن نصبح أمة بالمعنى السياسى للكلمة يساوى أننا سنحود عن روحانية طائفتنا التى ندين بها لأنبيائنا"(٧).

وهو نفسه ما يكشف عنه بجلاء مارتن بوبر – أحد أبرز المفكرين اليهود فى القرن العشرين – بقوله " لقد برهن هتلر على أن مسار التاريخ لا يساير مسار العقل ولكن مسار القوة ، وأنه عندما يكون هناك شعب على قدرٍ من القوة فإنه يستطيع أن يقتل دون عقاب، وهذه هى الحالة التى كان علينا أن نحاربها ، لقد كنا نأمل فى أن ننقذ القومية اليهودية من خطأ تحويل شعب إلى صنم معبود ، ولكننا أخفقنا"(٨)!

ولاتزال هذه الحركة تتجسد على استحياء في تيار "ما بعد الصهيونية" الذى يدعو إلى مراجعة ونقد وإعادة تأمل التاريخ الرسمى لإسرائيل والذى كان قد كُتب وتم اعتماده "رسميا" فى حمى سعى الصهيونية لبناء الدولة ، وحيث لم يكن هناك على الأرض الفلسطينية من اليهود ، لا قبل بناء الدولة ولا بعدها مباشرة ، قوة أخلاقية / معرفية معادلة تستطيع أو حتى ترغب فى مقاومة أساطير هذا التاريخ الرسمى . ومن ثم كانت الرواية الوجودية المراوغة والزائفة لتاريخ العرب واليهود فى فلسطين ، والتى بلغت أوجها فى مقولة " شعب بلا أرض ، لأرض بلا شعب " والتى تغذت على هزيمة العرب وانتصار إسرائيل الكاسح سواء فى حرب ١٩٤٨م ، أو فى حرب ١٩٦٧م التى رسخت لديها وجود إسرائيل الدولة ، وفتحت أمامها باب الطموح إلى إسرائيل المشروع . غير أن هزيمتها فى حرب أكتوبر ١٩٧٣م ، ثم الانتفاضة الفلسطينية الأولى عام ١٩٨٨م كانتا بمثابة محطتين على طريق العودة إلى منطق الدولة . ولقد تزامن ذلك فيما يبدو مع نمو معرفة جديدة "إسرائيلية " وليس فقط "صهيونية" أو حتى "يهودية" وخصوصًا فى علوم الإجتماع والتاريخ ، فكان ذلك إرهاصًا بطرح تساؤلات جادة وحقيقية على الوعى الإسرائيلى تنامت حتى أخذت فى التسعينيات شكل حركة فكرية أُصطلح على وصفها بـ " المؤرخين الجدد"، وهى الحامل الثقافى لتيار ما بعد الصهيونية ، والتى تقدم الآن النقد الأهم للأساطير الصهيونية حول الغياب العربى عن فلسطين قبل ١٩٤٨ م ، وتدعوا إلى تبنىٍّ رواية تاريخية جديدة توائم بين الروايتين العربية واليهودية شديدتَى التناقض لحقيقة وجود كل منهما فى فلسطين .

هذا التيار يؤكد من ناحية على حقيقية الوجود التاريخى لليهود فى فلسطين ، ومن ثم على مشروعية الوجود السياسى لإسرائيل ابتداءً ، ولكن مع اعتراف بوجود فلسطيني مقابل يصبح طرفا فى مشكلة تبحث عن حل . وبهذا المعنى تبقى رواية المؤرخين الجدد داخل إطار الصهيونية لأنها تعترف بمقولاتها عن الذات اليهودية الجمعية ، وعن التاريخ اليهودى المشترك ، بل وأيضا تعترف بإنجازاتها وجهودها لترسيخ الدولة الإسرائيلية ، ولكنها تستحق وصف الـ"ما بعد" لأنها تعترف بوجود الآخر العربى / الفلسطينى ، وهو اعتراف له أهميته ، ليس فقط على مستوى النقد الثقافى

لتاريخ الحركة الصهيونية ، بل وبالأساس على مستوى التصوُر السياسى لمستقبل الدولة الإسرائيلية .

ويعتقد هذا التيار بأن السلام ممكن ، بل هو الحل الوحيد النهائى والمنطقى ، ولكنه كى يكون كذلك يجب أن لا يقوم على منطق القوة وتوازناتها ، وإنما على أخلاق القوة وإلهام التاريخ بحدودها ، وبضرورة تكيفها فى النهاية مع مقتضيات المشروعية عند نقطة لا بد منها ليبدأ عندها التاريخ فى السير سيراً طبيعيًا ، ليس هادئًا تمامًا ولا خاليًا من التناقضات ، ولكنها تلك التناقضات العادية التى تنتجها الممارسة العادية لأى وجود تاريخى ، وليست تلك الاستثنائية التى تثيرها الأسئلة المركبة والصعبة التى تدور أصلا حول شرعية الوجود فتربك حركة الواقع . ويقوده هذا الاعتقاد إلى توافق منطقى أيضًا على الشك ، وربما الرفض للعملية الجارية منذ أوسلو وحتى الآن تحت مسمى "التسوية السلمية" لأنها قطعًا لن تؤدى إلى سلام عادل ، وبالتالى مستقر .

أما النمط الثانى للاستجابة اليهودية فهو الأكثر عنفًا والأكثر حضوراً معًا، ويتمثل فى العقيدة الصهيونية التى أجهضت الحركة التنويرية بنهاية القرن التاسع عشر، وتمكنت فى المقابل من إنشاء الدولة الإسرائيلية الاستيطانية العنصرية فى تجربة نادرة على صعيد عمليات بناء الدول استلهامًا لإيديولوجيا سابقة وجاهزة وغائية، حيث ينصبُّ النسق الفلسفى الصهيونى المكون من مقولات رئيسية ثلاث على وصف علاقة الفرد اليهودى بالعالم الخارجى ، ثم علاقته بفكرة الوجود اليهودى الكلى ، ثم علاقة هذا الفرد والوجود الكلى معا بالأرض العربية على نحو يجعل الحل متضمَّنًا فى الوصف نفسه ومنبثقا على نحو منطقى صورى عنه .

وفيما يتصل بالعلاقة الأولى ، علاقة الفرد اليهودى والأقليات اليهودية بالعالم الخارجى ، تتجه المقولة الصهيونية الأولى إلى وصف مشكلة اليهود فى المجتمعات الإقطاعية وصفا معاديًا للطريقة العلمية النسبية فى إدراك وقائع التاريخ وقياسها فتسعى إلى تصوير هذه المشكلة على أنها مشكلة أبدية أزلية غير قابلة للتحول

أيا كانت مرحلة التطور الاجتماعى البشرى ، فهى مشكلة نابعة من غريزة بشرية اختُصَّ بها البشر من غير اليهود تسمى بـ "معادة الساميَّة(٩)". وعلى هذا الأساس يصبح سوء النية والعداء والتربص باليهودى صفات أزلية أصيلة فى غير اليهود تدفعهم إلى الفتك باليهودى والتنكيل به مع أول فرصة تتاح لذلك ، وبالتالى يصبح الحل فى نظر المقولة مكوَّنا من شقين :

أولهما أن ينفصل اليهودى عن المجتمعات غير اليهودية ويتجمع مع سائر اليهود فى إطار خاص يضمهم ويحميهم .

وثانيهما أن يتخلى اليهودى عن موقفه المسالم وأن يتسلح بالعنف ويبادر به كنوع من الوقاية التى تقطع الطريق على الآخرين محاولة السبق إلى اغتياله .

– **وأما فيما يتصل بالعلاقة الثانية** ، علاقة اليهودى الفرد بالوجود اليهودى الكلى ، فإن المقولة الثانية تتجه إلى وصف وجود الأقليات اليهودية فى المجتمعات المختلفة وصفا يجافى وضع هذا الوجود التاريخى ، وهنا يصبح هذا الوجود المتوزع إهدارا لما تسميه المقولة بالتاريخ اليهودى الواحد ، ونفيًا وشتاتًا . وبالتالى يصبح الحل المنطقى ضرورة نفى النفى ، ولَمِّ الشتات ، وفى هذا يصبح الوجود اليهودى المتجمع بمثابة الذات العليا المطلقة التى يتحرك نحوها وفى سبيلها وجود اليهود كأفراد وجماعات، وبدون هذه الذات يفقد الفرد والجماعة مغزى وجودهما كيهود(١٠) .

– **وفيما يتصل بالعلاقة الثالثة** ، علاقة الفرد والوجود الكلى اليهودى معًا بالأرض العربية ، فإن المقولة الثالثة تتخطى الواقع التاريخى الفلسطينى الذى يجزم بحق الشعب الفلسطينى فى أرضه باعتباره تجسيدا لخلاصة التطور السلالى والحضارى على هذه الأرض فى امتدادها الزمنى البعيد . وتأتى هذه المقولة مستندة إلى أسطورة دينية لتنشئ علاقة مطلقة إلى الأبد تربط بين كل من ولدته امرأة يهودية والأرض العربية برباط تسميه المقولة "حق الملكية التاريخى" . ولأن المقولة تستند إلى أسطورة ،

وبناء الأساطير بطبيعته مطاط وقابل لاستيعاب أى إضافات أو زيادات ، فإن هذه المقولة تكتسب مطاطية ومرونة الأسطورة فى تحديد الرقعة الجغرافية التى تشملها أرض إسرائيل التاريخية[١١] .

وفى هذا الإطار نجد أن الحركة الصهيونية سلكت فى ضدية التنوير اليهودى حتى تمكنت من هزيمتها تماما إذ عمدت :

– ليس إلى تجاوز التاريخ الانعزالى الاستبدادى لليهود ولكن إلى توظيفه لصالح تدعيم الاستثنائية اليهودية ، فبدلا من محاولة تفتيت التناقض اليهودى مع الأغيار فى شتى المجتمعات التى يعيشون فيها ، فإنها سعت إلى تجميع ومَرْكَزَة هذا التناقض فى جيتو جديد هو الأكبر فى التاريخ " إسرائيل " . هذا الجيتو هو ما يقود حسب البروفسور بنيامين كوهين الأستاذ بجامعة تل أبيب إلى " التصفية النهائية للفلسطينيين كشعب وللإسرائيليين كبشر[١٢].

– وليس إلى استلهام خبرة التنوير الأوربى فى التعلم من التاريخ بقصد عدم تكراره ، ولكن إلى تعمد تكراره الفج ، بل واستلهام أسوأ ممارساته فى مواقفها من الفلسطينيين اليوم الذين يعانون من موجات متتالية للتدمير والقتل الجماعى وخصوصًا فى مخيِّم جنين الذى ارتبط اسمه بعمل قد تختلف الروايات العربية والإسرائيلية على وصفه ، ولكنه سوف يبقى فى التاريخ عملاً من الأعمال "ضد الإنسانية" تلك التى تثير تعاطف ذوى النزعات الإنسانية ضدها بغضِّ النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية والثقافية ، ومواقعهم من القائمين بها .

– وليس إلى الاندماج فى النزعات الإنسانية والليبرالية ولكن إلى التحالف مع القوى المحافظة حتى أكثرها عنصرية ما دام ذلك يخدم مصالحها ولو كانت النازية نفسها . وبالرغم من أن العداء للساميَّة فى أوربا قد ارتبط بالقوى المحافظة حيث كان التحالف اللاساميّ ـ المحافظ واضحا بإلهام الأفكار المسيحية الكلاسيكية فى عداء

اليهود ، وكذلك اليهودية الكلاسيكية فى معاداة المسيحية ، وبينما ارتبط التيار المعادى للاساميَّة بالقوى الليبرالية والتقدمية منذ الثورة الفرنسية ، فإن الصهاينة لم يتركوا فرصة للتحالف مع المحافظين الأوربيين كان ممكنا أن تؤدى لهم خدمة إلا وانتهزوها :

فقد تحالف هرتزل مع الكونت فون بلهف الوزير اللاساميّ فى عهد القيصر الروسى نيقولا الثانى أوائل القرن العشرين . كما عقد جابوتنسكى معاهدة مع بيتليورا الزعيم الأوكرانى الرجعى الذى ذبحت قواته ١٠٠ ألف يهودى ما بين عامَىْ ١٩١٨م ، و١٩٢١م . كما أن تحالفات بن جوريون مع اليمين الفرنسى المتطرف خلال حرب الجزائر شملت بعض اللاساميين المعروفين برفض اليهود داخل فرنسا وليس فى إسرائيل(١٣).

ووصلت المفارقة إلى أقصاها مع التهليل الذى أبداه القادة والمفكرون الصهاينة لهتلر حين صعوده إلى السلطة لأنهم كانوا يشاطرونه الاعتقاد بتفوق "العرق " ومعارضة " اندماج " اليهود فى أبناء العرق الآرى وذلك لتسهيل انتقال هؤلا إلى إسرائيل الدولة التى كانت قد صارت لديهم حلمًا وشيك التحقق . بل وصل الأمر بحاخام يهودى كبير برز بعد ذلك كنائب لرئيس المؤتمر اليهودى العالمى بالولايات المتحدة هو الدكتور "يواقيم برنز " إلى الثناء على هزيمة الديمقراطية مع بداية الحرب العالمية الثانية لأنها كانت تقود إلى اندماج اليهود فى مجتمعاتهم معلنًا تأييده للنازية التى هزمتها – قبل ١٩٤٢م – بقوله " إن دولة تقوم على مبدأ نقاء العرق والأمة لجديرة باحترام اليهودى"(١٤) . وهو قول يكشف عن منطق متسق مع ذاته إذ لا فرق بين الأسطورة القومية الألمانية الجرمانية القائمة على سمو العنصر الآرى والقائلة بألمانيا فوق الجميع ، والأسطورة العنصرية الصهيونية القائمة على سمو العرق اليهودى والقائلة بإسرائيل كمحور وعلامة للتاريخ الإلهى فى العالم .

وعندما وُلدت الدولة الإسرائيلية كحالة نادرة على صعيد عملية بناء الدول ، فإن علاقتها بالإيديولوجية الصهيونية ظلت رهينة لسمات خاصة بها ربما لا تتوافر لغيرها ، وأهمها :

١ - أن نمط التفكير الصهيوني هو نمط غيبي من حيث أحكامه المطلقة التي تقضي بإلغاء التاريخ الحقيقي للأرض العربية من ناحية، وللجماعات اليهودية في عوالمها المختلفة من ناحية أخرى ، والعودة إلى نقطة زمنية سحيقة تجاوزها التاريخ المتعين بقصد فرضها من جديد على الأرض وأصحابها التاريخيين وعلى المجموعات اليهودية في نفس الوقت(١٥) . ومن ناحية ثالثة تقود الأزمات السياسية والعسكرية التي تواجهها الدولة على منوال حرب أكتوبر مثلاً والانتكاسة التي حدثت في جنوب لبنان إلى تغذية النزعة الإحيائية نفسها في ظل رغبة نفسية تنزع إلى قراءة هذه الأحداث في ضوء التوراة والتلمود وأساطيرهما عن الوعد والاختيار بقصد التثبت بها والتيقن من وجود مستقبل للدولة الإسرائيلية. ولا شك أن هذا النمط الفكري نمط أسطوري معادٍ للمنحى العقلاني في التفكير ، وأن تمسكه بالطابع الديني للحياة أو رفضه له لا يعني شيئًا بالنسبة إلى حقيقته الأسطورية المعادية للعقل ، أي بالنسبة إلى حقيقة الصهيونية .

٢ - أن بناء الإيديولوجية الصهيونية السائد في المجتمع الإسرائيلي سابق في وجوده على البناء الاجتماعي ذاته ، الأمر الذي يعني أن هذا المجتمع قد نشأ وتكون تحت مظلة إيديولوجية فلسفية سياسية تحكم وتضبط ديناميياته الداخلية وتعمل على عزل أي بناء فكري معارض أو مناقض(١٦) ، وربما لهذا السبب تمكنت هذه الإيديولوجية من الانفراد بالعقل الإسرائيلي ودفعه نحو أحادية بالغة الاختزال كانت مانعة لكل تعددية ممكنة فظلت روايتها عن التاريخ الإسرائيلي هي المتحكمة به دون ممانعة تُذكر حتى ثمانينيات القرن العشرين التي شهدت تبلور توجهات فكرية جديدة على منوال "حركة المؤرخين الجدد " ، وتوجهات سياسية مختلفة مثل توجه "ما بعد الصهيونية" الأكثر انفتاحًا وتسامحًا ، أو حتى "الصهيونية الجديدة" الأكثر انغلاقا وعنصرية .

٣ - أن بناء الإيديولوجية الصهيوني يستمد براهين إثباته ويكتسب قوة تصديقه في المجتمع عبر الصياغة الفكرية الخاصة لوقائع وأحداث الصراع مع العرب سواء فيما يتعلق بمقولة العداء للساميَّة التي تجد في التفسير الخاص للعداء العربي إثباتا

لصوابها ، أو فيما يتعلق بمقولة الشعب اليهودى الواحد التى تجد فى الهجرة متعددة الأجناس برهانا على صدقها ، أو فيما يتعلق بمقولة الأرض التاريخية التى تجد فى استجابة الجغرافيا العربية الرخوة للفتوحات الصهيونية مصداقا لصوابها ، وهى المقولات الثلاث الأساسية التى تكون البنية الجوهرية للإيديولوجية الصهيونية[١٧] .

٤ – أن المجتمع الصهيونى قد دخل فى مرحلة التبلور الاجتماعى فى شكل مجتمع رأسمالى استهلاكى وبدأت تنمو فيه ملامح الاستقطاب الطبقى بكل ما يترتب عليها من نمو ميول التمرد النفسى والاجتماعى وظهور أشكال متناقضة من الوعى الطبقى . وتتدعم هذه الميول بما يعانيه من حالة إرهاق نفسى عامٍّ كنتيجةٍ لاستمرار الصراع العسكرى ، والعيش تحت ضغط مستمر من التوتر وافتقاد أحاسيس الطمأنينة . ولكن من دون أن تؤدى هذه الحالة ـ نتيجة لتحدد الخطر الخارجي وضآلته على نحو عامٍّ ـ إلى إعادة النظر فى مناظير الرؤية الصهيونية للصراع وأصوله وأشكال حلوله[١٨] .

ولعل ذلك هو ما يتحسب له الأديب الإسرائيلى المرموق عاموس كينان فى روايته " الطريق إلى عين جالوت " الصادرة عام ١٩٨٣م والتى تحذر من سلبية تحولات المجتمع الإسرائيلى باتجاه الفاشية العسكرية حيث تواجه النخبة الإسرائيلية تحديات التشطير العرقى والدينى والسياسى عبر ثنائيات : الاشكنازى – السفاردى ، العلمانى – الدينى ، اليمينى – اليسارى ، الليبرالى – العنصرى ، برفع وتيرة السلوك العسكرى والجنوح للمواجهة مع الآخر قطعًا للطريق على تفجر هذه التناقضات الداخلية، وهو ما يغذى نزعة العسكرة ويقود إسرائيل فى النهاية إلى الإفلاس الأخلاقى والسياسى معًا إذ لن تكون العسكرة وحدها كافية على المدى البعيد لحل هذه التناقضات .

وربما كان أحد المظاهر العميقة لتلك التناقضات / الأزمة المجتمعية فى إسرائيل يتمثل فى ذبول الصهيونية الكلاسيكية كعقيدة قومية / حداثية ذات ملامح يسارية أنتجت دولة علمانية الجوهر وإن تعلقت بأساطير توراتية أدركت جاذبيتها السحرية.

ونمو "صهيونية جديدة" أكثر تطرفا وأصولية تنبع من الرؤية الأسطورية للدين اليهودى، وهو الأمر الذى منح اليمين الدينى العنصرى دوراً متنامياً فى توجيه السياسة ، بل والمجتمع الإسرائيلى .

ورغم أن الحريديم ظلوا منذ الهولوكست يحاولون إعادة خلق اليهودية الأوربية ، ونظروا إلى الحياة اليهودية القديمة فى أوربا الشرقية على أنها العصر الذهبى وكانوا يسعون إلى الإلهام من حاخامات الماضى العظام ، إلا أنهم بحلول الثمانينيات كانوا قد تفوقوا عليهم ، فلم يكن ليهودى منذ تحطيم المعبد عام ٧٠ ق . م سطوة الحاخام شاس الذى صار له بحلول عام ١٩٨٨م قيادة حزبين سياسيين كبيرتين ، وصار السياسيون يخطبون وده من أجل صوته الحاسم فى الانتخابات[١٩].

وقد حصلت الأحزاب الدينية بالفعل على ثمانية عشر مقعدا فى انتخابات ١٩٨٨م . ونتيجة لهذا وجدوا أن بأيديهم ميزان القوى بين العمل والليكود ، وأُجبِرَ السياسيون العلمانيون، الذين كانوا قد احتقروا اليهود الأرثوذوكس " أى المتشددين التقليديين" ونظروا إليهم على أنهم مفارقة تاريخية ميئوس منها ، على الإتيان إليهم وقبعاتهم فى أيديهم ليطلبوا إليهم أن يلتحقوا بمعسكرهم لتشكيل الحكومة . وكان الحريديم " أى اليهود الأرثوذكس المتشددون" ما زالوا معارضين لدولة إسرائيل كما كانوا من قبل ، إذ اعتقدوا أن العلمانيين من اليهود مصممون على تحطيم الدين ونظروا إلى عملهم السياسى كشر ضرورى أو فعل دفاع عن النفس ، إلا أنهم حصلوا بشكل شبه قسرى على سلطة غير مسبوقة فى الدولة التى شعروا بأنهم فى حرب معها[٢٠] .

وفى ملعب ياد الياهو لكرة السلة التى تقترب فى إسرائيل من كونها ديناً قومياً إذ تمثل هذه الرياضة الحلم الصهيونى بـ "اليهودى الجديد" الذى لم يعد ينحنى وهو شاحب على أجزاء من التلمود فى ميشينا (مكان ضيِّق للعبادة) رطبة ، ولا يلتحف بأردية الأرثوذكسية السوداء ، لكنه خلع عنه أرديته من أجل حسن الأداء ، ويبدو وقد لوحته الشمس صحيح الجسد ذا قدرة على التنافس الدولى مع الأغيار وهزيمتهم فى ألعابهم الخاصة . فى هذا الملعب وفى يوم ٢٦ مارس ١٩٩٠ لم يزدحم الملعب

بمشجعى فريق المكابيين أى "الفريق القومى" ، بل بعشرة آلاف من اليهود الأرثوذكس الذين يرتدون الأردية التقليدية الواسعة لكى يسمعوا الحاخام شاس وهو يلقى إليهم بتعليماته بشأن كيفية التصويت فى الانتخابات القادمة . ولم يكن حديث الحاخام الذى استغرق ١٠ دقائق مربكا ومحيراً فقط، لكنه بعث القلق فى نفوس من شاهده من الإسرائيليين على شاشات تلفزيوناتهم إذ لم يتعرض لأى من القضايا التى كانت تسيطر على تفكير بقية الأمة ، فقد كان واضحًا أنه لا يبالى بقضايا مثل حقوق الفلسطينيين ، والدفاع القومى ، وجدوى مبادلة الأرض بالسلام ، ولم يكن لديه كلمة طيبة واحدة يقولها فى حق دولة إسرائيل ، وبدلا من أن ينظر إلى دولة إسرائيل كمخلِّص ، أشار إلى الزمن الرهيب والبشع الذى يعيشه الحريديم الآن ، ولم تكن الحرب التى أعلن قلقه بشأنها الحاخام هى الحروب العربية ـ الإسرائيلية ، بل المعركة الطويلة التى ظل الصهاينة يشنونها ضد الدين إذ قال بانفعال شديد " إن الحرب التى نخوضها ضد من يعادون الموروث لم تبدأ اليوم ، فقد بدأت فى زمن الحرب العالمية الأولى ، ويعلم سيد العالم وحده ماذا ننتظر " ، إلا أنه لم يساوره الشك فى النتائج حيث أكد أنه " لا يمكن تدمير اليهودى ، فقد يحدث أن يقتل ، إلا أن الأطفال سيظلون متمسكين بالتوراة"(٢١) .

ووجَّه حديثه إلى حزب العمل وأنصاره متسائلاً بسخرية : لعل العمل شىء مقدس ؟ ألم يفصلوا أنفسهم عن الماضى ويبحثوا عن توراة جديدة ؟ إن هؤلاء الكيبوتزيين " أى أصحاب المزارع الجماعية ذات الإلهام الاشتراكى التى أنشأها العمل مع قيام الدولة كأساس للزراعة الإسرائيلية وللاستيطان أيضًا " ليسوا بأفضل من الأغيار ، فإنهم لا يعلمون ما السبت أو ما يوم كيبور ؛ فكيف يمكن أن يوكل لهؤلاء أمر تقدير الأمور الحاسمة والجوهرية التى تواجه الشعب اليهودى ؟ "فلا يمكن أن يكون هناك اتفاق مع العمل لأنهم "لا يهتمون بتقوية الدين حين يكونون فى الكنيست ، بل يحاولون تمرير قوانين تدمر الدين اليهودى"(٢٢) .

وقد برهنت تلك الحادثة على وجود أمتين فى إسرائيل غير مستطيعتين أن تفهم إحداهما لغة الأخرى ولا تتشاركان فى أية اهتمامات . وكشفت أيضا عن مشاعر الكراهية لدى اليهود الأرثوذكس ، ليس فقط نحو الأغيار بل أيضًا ضد قرنائهم من اليهود . ففى أثناء تجواله فى منطقة للحريديم بالقدس تذكَّر الروائى الإسرائيلى المرموق عاموس عوز أن الصهاينة الأوائل كانوا يكرهون اليهود الأرثوذكس وكانوا "يودون نفى هذه الحقيقة من العالم حولهم ومن أرواحهم، فقد صوروا فى تفجر للكراهية والبغضاء هذا العالم كمستنقع ، كومة من الكلمات الميتة والأرواح الخامدة ". وقد استجاب الحريديم لتلك البغضاء العلمانية بنفس الأسلوب ، فقد لاحظ عوز على الجدران فى الأحياء التى يقطنها الـ " نيتورى كاراتا " ، أى حراس المدينة ، رسوما لصلبان معقوفة سوداء وكتابات تقول : "الموت للهتلريين" قاصدين اليهود العلمانيين(٢٣) .

ويمكن الادِّعاء بأن هذه النزعة الأصولية المتطرفة قد تدعمت بدافعين أساسيين بدا تأثيرهما واضحا منذ التسعينيات :

الدافع الأول يتعلق بصعود نمط إنتاج المعرفة وما يصوغه من اقتصاد رمزى يقوم على مرتكزات ومنتجات الثورة التكنولوجية والمعلوماتية فى الحاسبات والهندسة الوراثية والفضاء ، والتى يمكن القول بأنها تؤسس لسياسات تميل إلى العنف حيث إنها تقوم على بناءات اقتصادية صغيرة ومحدودة ولكنها فاعلة إنتاجيًا وقادرة على مراكمة الثروة ، بل إنها تسمح بوجود المنتج الفردى الأكثر معرفة ولكن الأقل تنظيما ، ما يقرِّب أبنيتها الاجتماعية من تلك التى سادت الحقبة التقليدية والتى قامت على نوع من التباعد أو العزلة أو الفردية قبل الحديثة قياسًا إلى الفردية الحديثة أو الناضجة "الفردانية" التى أنتجتها التنظيمات الكبرى للمجتمع الصناعى الذى نهض سلفًا على الثورتين الصناعيتين الأولى والثانية منذ القرن الثامن عشر وحتى سبعينيات القرن العشرين ، وذلك على منوال التنظيمات المهنية ، والنقابية والمؤسسية ، وصولاً إلى تلك الحزبية على المستوى السياسى المباشر .

ولا شك أن البناءات الإنتاجية المحدودة وما تفرزه من بناءات اجتماعية مجزأة ، وأحيانا مفردة ، تعمل على استحضار واستثارة المكونات الأولية فى تركيب الهوية

الإنسانية من قبيل المشاعر الدينية ، والانتماءات العرقية ، والنزوعات القومية الضيِّقة / العنصرية، وغيرها من تلك التى تغذى اليمين الدينى بالتقاليد اليهودية الأرثوذكسية ، كما تغذى اليمين السياسى بنزعات التطرف العنصرى، وذلك نحو المزيد من التعصب ابتعادا عن قيم التسامح وروح التعايش وقبول الآخر الفلسطينى وحقه فى إقامة دولته المستقلة على أساس الحل الوسط التاريخى .

أما الدافع الثانى فهو حركة الهجرة المستمرة إلى داخل إسرائيل وخصوصاً تلك الموجة التى وصلت إلى نحو مليون مهاجر روسى إلى إسرائيل عقب الانهيار السوييتى والتى تميزت بكثافتها وعمق تأثيرها . فمن المعروف أن المهاجر الجديد إلى أى مجتمع وخصوصا عندما يكون مجتمعا استيطانيا ، ودولة عنصرية تقوم على الأسطورة السحرية أو الرؤية الدينية للعالم كإسرائيل، إنما ينزع إلى التشدد فى تبنِّى أساطيرها وميولها العنصرية والمزايدة على المستوطنين الأقدم منه ، ربما تأكيدا لولائه لمجتمعه الجديد ، وربما كسباً للمنافع التى قد يولدها ذلك الانتماء المبالغ فى تجسيده ، ولكنه فى كل الأحوال إشباع للهوية الذاتية لديه والتى تبدو فى حالة عدم إشباع نتيجة انتقاله من مجتمعه الأقدم " الاتحاد السوفيتى " بكل ذكرياته وشجونه وطرائقه فى العيش ، إلى مجتمع جديد " إسرائيل " له طرائقه النقيضة التى تحتاج للتكيف معها إلى الإمعان كثيرا فى تبنِّى أساطيرها ومعتقداتها ، كغضاريف ومفاصل قادرة على الربط والدمج بين الذات الفردية للمهاجر والوطن الجديد .

أضف إلى ذلك أن انهيار البنية الإيديولوجية الشيوعية نفسها والتى كانت قد قمعت مكونات الهوية الدينية والقومية لدى الشعوب السوفييتة سابقا وعلى رأسها روسيا ، قد ولدت الحاجة لدى الجميع إلى عملية إحياء دينى وقومى سواء كانوا مسيحيين أرثوذكس فى المجتمع الأم ، أو يهوداً فى المجتمع الجديد "الإسرائيلى" فى مرحلة ما بعد الانهيار الشيوعى حيث لحظات الانتقال طالما تميزت بنوع من الحدة فى التعبير عن الهوية التقليدية والرغبة العارمة فى إشباعها .

وقد أدت ضخامة هذه الموجة نفسها والتى بلغت نحو مليون يمثلون نسبة عالية من المجتمع الإسرائيلى الآن " نحو ٢٠٪ " مع امتداد متصوَّر لتأثيراتها نحو المتعاملين

معهم والمحيطين بهم فى المجتمع ، والساعين من السياسيين فى الأحزاب الإسرائيلية إلى كسب ودهم وضمان تأييدهم فى الانتخابات التى جرت فى الأعوام العشرة الأخيرة ، قد أدت إلى تعديل فى المزاج السياسى والنفسى العامٍّ للشخصية الإسرائيلية فى اتجاهين رئيسيين :

الاتجاة الأول هو إعادة هيكلة النظام السياسى الإسرائيلى ابتعادا عن هيمنة القوى العلمانية اليسارية التى قادها دومًا حزب العمل ، فقد مر هيكل السلطة السياسية الإسرائيلية بثلاث مراحل مختلفة(٢٤) :

ففى السنوات الأولى لقيام الدولة كان المسرح السياسى حكرا على حزب العمل والذى كانت قيادته تتألف من أفراد ذوى أصول أوربية ، ومارس حزب العمل سيطرته ليس فقط من خلال الآلية التشريعية للكنيست بل أيضا من خلال السيطرة التى استحوذت عليها نقابات العمال والشركات والمؤسسات الحكومية والتى وفرت فرصًا هائلة للدعم والمساندة .

وفى عام ١٩٧٧ واجهت هيمنة حزب العمل تحديا تَمَثَّل فى ظهور مجموعة من الأحزاب المحافظة التى اتحدت تحت اسم الليكود، وبالإضافة إلى أنه وفر بدائل لسياسات حزب العمل فقد كان أكثر اهتمامًا بتوسيع المستوطنات اليهودية فى الأراضى التى احتلتها إسرائيل فى حرب ١٩٦٧ ، وبالحد من سيطرة حزب العمل على المؤسسات الحكومية . وهكذا نال الليكود إعجاب عدد من الناخبين اليهود الذين كانوا قد هاجروا من دول مثل المغرب واليمن والعراق ، ونجح الليكود فى كسر احتكار حزب العمل للسيطرة فى إسرائيل وتمكن من الاحتفاظ بالسلطة لسنوات طويلة سواء بصورة منفردة أو فى إطار ائتلاف مع حزب العمل .

وبدأت المرحلة الثالثة مع حدوث تغيير فى القوانين الانتخابية اعتبارا من عام ١٩٩٦ أتاح إمكانية الانتخاب المباشر لرئيس الوزراء . ورغم أن هذا النظام كان يهدف أساسًا الى جعل رئيس الوزراء أقل اعتمادا على ائتلافات برلمانية غير مستقرة فى الكنيست ، إلا أنه كان له تأثيره غير المتوقع فى تشجيع زيادة عدد

الأحزاب الصغيرة فى انتخابات عام ١٩٩٦ ثم ١٩٩٩ حيث خسر كل من العمل والليكود مقاعد كثيرة فى البرلمان لصالح أحزاب جديدة ذات توجهات عرقية ودينية ولا سيما حزب "إسرائيل بعاليا" والذى يمثل أساسًا المهاجرين الروس ، وحزب شاس الذى يشغل الآن الترتيب الثالث بالنسبة إلى عدد المقاعد فى الكنيست .

وعلاوة على حالة عدم الاستقرار التى يسببها انتشار الأحزاب الصغيرة فإن الهوية الليبرالية الديمقراطية لإسرائيل تصبح موضع شك من جانب بعض الأحزاب الدينية والتى تريد منح مزيد من السلطة للجماعات والمؤسسات الدينية. وكمثال على ذلك تحتدم المنافسة فى الانتخابات حول المناصب الخاصة بالمحاكم الدينية والعلمانية ، وذلك على الرغم من حقيقة أن المحاكم الدينية لديها بالفعل سلطة أكبر فى إسرائيل من تلك التى كانت تتمتع بها فى معظم الأنظمة الديمقراطية الليبرالية الأخرى .

أما الاتجاه الثانى فنحو المزيد من التطرف فى مواجهة الآخر العربى خروجًا على منطق الحل الوسط التاريخى للصراع العربى - الإسرائيلى الذى سعى إليه حزب العمل منذ التسعينيات ، والذى كان قد أنتج صيغة مدريد ، واتفاقات أوسلو، ووادى عربة، وغيرها .

ففى استطلاع للرأى نشره معهد جافى للدراسات الاستيراتيجية بجامعة تل أبيب[٢٤] وُجد أن هناك الكثير من المؤشرات الدالة على ذلك الانجراف إلى اليمين ، فبعد أن كان هناك ٦٧٪ من الإسرائيليين يعتقدون عام ١٩٩٩م فى إمكانية التوصل إلى سلام مع الفلسطينيين والدول العربية نجد أن ٢٦٪ فقط يعتقدون ذلك فى عام ٢٠٠٢م ، وكذلك نجد أن التأييد لاتفاقيات أوسلو قد انخفض إلى ٣٥ ٪ بعد أن كان ٥٨ ٪ عام ٢٠٠١م ، وهبط الاعتقاد فى أن الفلسطينيين يريدون السلام من ٦٨٪ عام ١٩٩٩م إلى ٣٧٪ عام ٢٠٠٢م ، وتوصل ٦٨٪ من الإسرائيليين إلى أن السلام مع الفلسطينيين مستحيل بعد أن كانت نسبة القائلين بذلك ٥٦ ٪ عام ٢٠٠١م ، وكذلك فإن نسبة ٧٧ ٪ يعتقدون بأن هناك فرصة لنشوب حرب جديدة مع الدول العربية خلال ٣ سنوات مقارنة بـ ٣٩٪ كانوا يرون ذلك عام ٢٠٠٠م.

وكانت أصولية مائير كاهانا مؤسس"حركة كاخ " أو "هكذا" ! التى أعلنت هدفها الرئيسى فى طرد العرب وإجبارهم على مغادرة أرض إسرائيل ، قد عبَّرت عن هذا الاتجاه منذ الثمانينيات ، فهى النموذج الأصلى لكل الأصوليات ، ويهودية اختزالية انتقائية بشكل لا هوادة فيه لدرجة أنها أصبحت كاريكاتيراً قاتلاً للعقيدة، إذ أوضح كاهانا لأحد محاوريه أنه" لا توجد رسائل عديدة لليهودية ، هناك رسالة واحدة فقط، وهى أن تفعل ما أراده الرب" . والرسالة المقصودة هنا ببساطة هى أن "الرب أرادنا أن نأتى إلى هذه البلدة وننشئ دولة يهودية" . واتخذ المبدأ اليهودى عن القداسة ، أى العزلة ، والذى كان يحتفى بتمييز الأشياء عن طريق الطقوس عند كاهانا ، معنى سياسيًا فريدا ، وهو أن " الرب يريد لنا أن نحيا فى هذه البلدة - فلسطين - وحدنا منعزلين كى لا يكون لنا سوى القدر الضئيل من الاتصال بما هو أجنبى " . وكان هذا يعنى أن على العرب أن يذهبوا ، ورأى أن وعد الرب لإبراهيم لا يزال يصلح الآن كما كان صالحا فى عصر النبوة ، والنتيجة هى أن العرب مغتصبون ، وبهذا أصبح المنطق الأسطورى لسفر التكوين برنامجًا سياسيا للتطهير العرقى ، وأدت هذه الرؤية الاختزالية منطقيا إلى رؤية مشيحانية تمثل رعبًا خالصًا ، فقد وقف اليهود على حافة الخلاص بعد حرب الأيام الستة ، وكانت مهمتهم واضحة بسبب التوجه الأوحد لليهودية ، فكان عليهم أن يحتلوا تلك المناطق ويطردوا العرب ويمحوا مقت الأغيار" قبة الصخرة " عن جبل الهيكل . فلوا أنهم فعلوا هذا لأتاهم الخلاص بهيجًا ودون مشقة . وبسبب فشل إسرائيل فى فعل هذا ، ورغم أن المخلِّص سيأتى، إلا أن هذا لن يحدث سوى بعد كارثة هائلة مضادة للسامية أسوأ بكثير من الهولوكست والتى ستجبر اليهود فى النهاية على إطاعة أمر الله الوحيد بالاستيطان فى إسرائيل كلها(٢٦).

ونلحظ هنا حدوداً غير متصوَّرة لعدم استواء المنطق الإنسانى لدى إسرائيل وصهيونيتها الجديدة القاتلة ؛ فإذا كانت وطأه شعور اليهود بعذاباتهم فى السياق الأوربى قد أشعرتهم بالصدمة فى الإنسانية الأوربية ، فقد كان واجبا أيضًا أن تقودهم إلى رفض تكرار مثل هذه العذابات لغيرهم ، ناهيك عن أن تكون بأيديهم هم ، إما لدافع أخلاقى بحت ، أو لدافع تاريخى يؤكد على أن العرب الذين يتعذبون بأيديهم اليوم فى

فلسطين ، كانوا أكثر الثقافات الإنسانية تسامحًا معهم ، أو حتى لدافع نفعى كى لا يكون هناك مظلومون آخرون مستعدون دومًا للثأر منهم .

كما نعتقد بأن التحيز الثقافى الغربى الذى تغذيه القوى الصهيونية اليوم أو فى الغد القريب لأنها تجيد وسائله بالقمع الفكرى وعبر الاتهام بمعاداة الساميَّة ، وكذلك التحيز السياسى الذى تمارسه إسرائيل نفسها بدعم أمريكى لوجيستى، ليس إلا ابتعادا عن استواء المنطق الإنسانى لن يقود إلى حل التناقض العربى – الإسرائيلى ، بل سوف يجعل الحل بعيداً وصعباً لأنه سيؤدى إلى تآكل قوى الاعتدال العربى التى يجب على إسرائيل والغرب بذل الجهد لدعمها وتنميتها وليس العمل على حصارها والذى يفتح الطريق إلى نمو التيار السلفى بشتى تجسداته المتطرفة والعنيفة ، تلك التى تستبطن عقدة المؤامرة وتسلك حسب إلهامها إذ ترى فى الغرب وإسرائيل ذلك الشيطان الذى لا يمكن التعايش معه .

أما الدافع الثالث فهو استيراتيجى / كونى يرتبط بتصاعد الدور الأمريكى فى العالم ، ومن ثم فى القضايا التى تمثل محور تفاعل العالم العربى مع النظام الدولى من ناحية ، والميل التاريخى المتزايد إلى التحيز ضد القضايا العربية والارتباط العاطفى بإسرائيل من ناحية أخرى . ذلك أن الولايات المتحدة قد ظلت قوة معارضة للهيمنة الاستعمارية وللنزعات الإمبراطورية التقليدية منذ استقلت عن بريطانيا فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر ، وحتى دخولها ساحة المنافسات العالمية بعد الحرب العالمية الأولى ، حيث لعبت دوراً كبيراً فى تطور النظام العالمى من داخل عباءة الحداثة ومُثُلها : السياسية / الديمقراطية ، والقانونية / الدستورية ، والثقافية / التحررية ، والاقتصادية / الانفتاحية ، وغيرها من مقومات الجاذبية الملهمة على النحو الذى رمز إليه تمثال الحرية على الساحل الشرقى الأمريكى فى اتجاه العالم القديم وصاغته دعاوى الحلم الأمريكى التى جعلت من الولايات المتحدة وطنا للفكرة بأكثر مما هى بالجغرافيا ، وجعلت الأمريكيين ليسوا فقط مجرد القاطنين ما بين الساحل الشرقى والغربى ، وما بين الحدود الكندية والمكسيكية ، ولكنهم أيضًا

الحالمون بالعدل والهاربون من ظلم وعنصرية الحياة الأوربية المندفعون إلى اقتحام التاريخ لصوغ الحرية الكاملة والوفرة الكاملة على الأرض البكر.

ولقد تجسد الحلم الأمريكي في نمط للحياة جذب أفئدة الكثيرين في العالم ، إذ يكاد يشكل بنية كاملة رمزية وعملية تلهم بقدر ماتستوعب السلوك الحياتي اليومي للإنسان العادي وخصوصاً من الأجيال الشابة ذات المزاج العصري عبر تقديم الأدوات والوسائل التي تجعل حياة الإنسان أكثر سهولة وديناميكية سواء داخل بيته أو خارجه لأنها جميعا أدوات ووسائل تأخذ إلهامها من فكرة الحرية وذلك بدءاً من النمط الغذائي القائم على الوجبات السريعة سابقة التجهيز ، والمشروب المعبأ الذي يسهل الحصول عليه والانتقال به إلى أي مكان وتناوله في أي طقس ، بدلا من القهوة الفرنسية ، أو شاي الساعة الخامسة الإنجليزي بطقسيهما الأرستقراطيين ، مرورا بالزي العصري القادر على تلبية حاجات الوظائف الأكثر ديناميكية في الحياة اليومية اللاهثة بكفاءة كبيرة ممثلاً في الجينز بشكل أساسي مع موسيقى خاصة صاخبة تمثل خلفية لهذا النمط بقدر ماهي جزء طبيعي من طقسه كالروك آند رول الذي يبقى ، على تنويعاته ، نتاجًا خاصًا بالقريحة الفنية الأمريكية يكمل مع سينما هوليوود المعبأة بأفكار الاكتشاف للعالم الداعية إلى مواجهة أخطار الكون الخارجية ضد كوكبنا بشجاعة الكاوبوي ، ومع التحرر الجنسي الواضح ، أبرز إلهامات الدور الليبرالي العالمي لأمريكا .

وقد ظل الحلم الأمريكي قادرا على الإلهام والتبشير دون الوقوع في فخ العنصرية الذي وقعت فيه قوى أخرى عندما أغرقت في المثالية فوقعت في أسر النرجسية القومية كالنازية والفاشية ، ويرجع الفضل في ذلك للفلسفة البراجماتية التي شكلت العقل السياسي الأمريكي عند النخاع وخصوصاً فلسفة جون ديوي التي تبعد عن المثالية النظرية بقدر ما تستلهم مثالية التجربة الواقعية باعتبارها خبرة "إيجابية" في التاريخ ، فتمكنت بذلك من وضع قيود عملية وواقعية على منظومتها المثالية وإن كان ذلك قد صبغ رؤيتها التاريخية في المقابل بآفة التجزيئية الناجمة عن عدم تقديرها بشكل كافٍ لأهمية القوى المعنوية لدى الشعوب وتصورها المبالغ فيه لدور القوة العسكرية وقدرتها على

إنتاج تواريخ جديدة ونظم مغايرة، بنفس قدرتها على تحقيق الانتصارات العسكرية ، وهى رؤية تنبع من قصر عمر تجربتها التاريخية وصعودها الساحق السريع على الأغلب باعتبارها تكويناً حديث العهد يفتقد التقاليد التاريخية البعيدة ولديه فى الماضى القريب والواقع الراهن والمستقبل المنظور حيوية دافقة تدفعه إلى تصور للتاريخ باعتباره مجالاً لمراكمة أحقاد وضغائن الماضى وليس باعتباره مجالاً لتفاعل أدوار وإرادات ورؤى الأمم والثقافات التى تعيش هذا التاريخ .

هذه الرؤية تزكِّى الرغبة الأمريكية فى تجاوز الأبنية التاريخية القائمة على نحو مستمر وكأن حركة الواقع لديها هى وحدها القادرة ، وبشكل فائق ، على إعادة تشكيل الحاضر وصياغة المستقبل حسب تأويل خاص للماضى يتجاوز عُقَدَ الماضى وهواجسه. وهى كذلك ، وربما لذلك ، تورط السياسة الأمريكية فى العديد من المزالق والأزمات ، وربما العُقَد التى تأتى فيتنام على رأسها ، والتى تثير الشعور العميق بوطأة الدور الأمريكى فى العالم فى نصف القرن الأخير وعلى النحو الذى يعترف به تيار نقدى من المثقفين والسياسيين الأمريكيين أنفسهم وعلى رأسهم نوام شومسكى المفكر المرموق وعالم اللغويات الذى يقدم أبرز الانتقادات للنظام الأمريكى وللسياسة الخارجية الأمريكية ودعاواها المثالية عن نشر الديمقراطية مؤكدا أن "محورها الدائم إنما كان تخريب الأنظمة البرلمانية والإطاحة بها واللجوء إلى العنف لتدمير المنظمات الشعبية التى قد تتيح لأغلبية السكان فرصة الدخول إلى الحلبة السياسية". وكاشفًا عن معنى خاص لعقيدة حضور الديمقراطية فى السياسة الأمريكية "إذا كنا نعنى بالديمقراطية نظامًا سياسيًا يجرى انتخابات منتظمة دون تحدٍّ خطير لحكم طبقة رجال الأعمال ، فإن صانعى القرار فى الولايات المتحدة هم إذن تواقون بلا ريب إلى رؤية الديمقراطية وهى تتثبت فى أرجاء العالم حيث إن التفضيل للأشكال الديمقراطية فى الدول العميلة فى العالم الثالث ما هو إلا مسألة علاقات عامة ، ولكن ما إن يكن المجتمع مستقرا والامتيازات مضمونة فيه حتى تتدخل عوامل أخرى"(٢٧) ، فمن الممكن التسامح مع ظهور الشكل الديمقراطى بل حتى الإعجاب به ولو لأغراض الدعاية فقط ، ولكن لا يمكن تبنىٍّ هذا الموقف إلا حين التأكد من أن توسيع السلطة الفعال قد منع

المشاركة ذات المعنى عن "الطبقات الشعبية"، وحين تنتظم هذه الطبقات وتهدد سيطرة النخبة من رجال الأعمال وأصحاب الأراضي والعسكر على النظام ، يجب اتخاذ إجراءات قوية بأنواع شتى من التكتيكات استنادا إلى صنف السكان المستهدف حسب أهميته ، وعند استهداف أدنى الأصناف في العالم الثالث فإن كل شيء مباح(٢٨).

وقد دعمت الولايات المتحدة إعاقة الحكومات البرلمانية ، بل وأسقطتها عام ١٩٥٣ في إيران ، وعام ١٩٥٤م في جواتيمالا، وساند كيندى عام ١٩٦٣م انقلاباً عسكريا لمنع استعادة الديمقراطية ، وفي عامَيْ ١٩٦٣ و١٩٦٥م في الدومينيكان ، وفي البرازيل عام ١٩٦٤م ، وشيلي ١٩٧٣م ، وكثير من المناطق الأخرى . ولم تكن الأساليب طيبة جداً . لم يكن عمل القوات التي حركناها في نيكاراجوا أو عمل وكلائنا الإرهابيين في السلفادور أو جواتيمالا هو القتل العادي ، ولكن كان بصفة أساسية القسوة والتعذيب السادي وتعليق النساء من أقدامهن من بعد قطع أثدائهن وتقشير بشراتهن ، وقطع رؤوس الناس وتعليقها على خوازيق حيث كانت الفكرة هي الوطنية التي تدعو إلى الاستقلال والتي قد تجلب الديمقراطية الحقيقية . وعلى العكس لم يُثِر إنقلاب فاشي في كولومبيا – على طريقة فرانكو في أسبانيا ـ إلا قليلا من احتجاج الحكومة الأمريكية ، بينما لم تهتم بانقلاب عسكرى في فنزويلا ولا بعودة السلطة للمعجب بالفاشية في بنما ، ولكن أثارت المرارة والعداوة في حكومتنا ، أول حكومة ديمقراطية في تاريخ جواتيمالا ، التي احتذت نموذج مجتمع "الصفقة الجديدة " الذى أعلنه روزفلت(٢٩) .

وعندما دخلت قواتنا كوريا عام ١٩٤٥ عزلت حكومة ذات شعبية معادية للفاشية قاومت الاحتلال الياباني ، وأشعلنا حربا ضروسا واستعنا بعناصر من الشرطة اليابانية الفاشية والكوريين المتعاونين معهم خلال الاحتلال الياباني لكوريا ، وقد سقط في كوريا الجنوبية مائة ألف قتيل وذلك قبل نشوب ما أسميناه الحرب الكورية ، وفي إقليم صغير " جزيرة شيجو" سقط ٣٠ – ٤٠ ألف قتيل في أثناء ثورة الفلاحين . وفي عام ١٩٥٤م هندست المخابرات الأمريكية انقلابا حوّل جواتيمالا إلى جهنم أرضية ، وحافظت عليه منذ ذلك الحين وحتى الآن ، مع إدمان التدخل والمساندة الأمريكية خصوصا أيام كنيدى وجونسون(٣٠).

ويرصد شومسكى المفارقة الهائلة والمعبرة فى أول عمليتين عدوانيتين تقعان فى عصر ما بعد الحرب الباردة وهما الغزو الأمريكى لبنما من ناحية ، والغزو العراقى للكويت من ناحية أخرى ، وهى أن الأول مر عادياً لأنه فى جوهره أمر مألوف فى ممارسة الولايات المتحدة لقوتها بحيث لا يؤلف أكثر من هامش فى أسفل صحيفة التاريخ ، بينما كان الثانى كارثيا يستدعى الحشد الدولى فى مواجهته حتى لا يتهدد السلام العالمى . وهنا يوجه نقده الصارم : إذا وضعنا الكلام الرنان جانباً فإن كلتا العمليتين متشابهتان بمعيار المبادئ والقانون الدولى ، ولكن لا مفر من وجود فوارق كذلك . والتفاوت الأهم بينهما هو أن غزو الولايات المتحدة لبنما جرى من قِبَلنا ، لذلك كان من أعمال الخير ، فى حين أن الغزو العراقى للكويت جاء مناقضاً لمصالح الولايات المتحدة الجوهرية ، ولذلك كان شائنا وجاء انتهاكاً للمبادئ المثلى للقانون الدولى وقواعد الأخلاق[٢١] .

غير أن هذه التجزيئية قد انحرفت إلى "الاختزالية" بنهاية الحرب الباردة وانفراد أمريكا بالقيادة العالمية على أرضية اقتصاد المعلومات حيث طفرت القوة الشاملة للولايات المتحدة طفرة هائلة استناداً إلى الفجوة التكنولوجية الاستقطابية ، ليس فقط على مستوى الجغرافيا الاقتصادية ، بل وبالأساس على صعيد الجغرافيا السياسية حيث التفوق العسكرى والاستيراتيجى الحاسم بانهيار القطب الثانى فى النظام العالمى وفى ظل تدنى تحدى القوى التالية له فى هذا النظام ، وهو ما يجعلها تعيش منذ التسعينيات إشكالية التناقض بين موقعها فى هيكل القوة الشاملة الفعلى حيث التفوق الساحق على الجميع ، وموقعها فى البناء القانونى /السياسى للنظام الدولى القائم والذى صاغتة نتائج الحرب العالمية الثانية ويضعها فى مرتبة واحدة مع خمس دول تنعقد لها قيادة النظام العالمى من داخل الشرعية الدولية وعبر حق الفيتو .

وإذا كان هذا التناقض قائماً منذ بداية التسعينيات فإن التعامل الأمريكى معه قد اختلف بين :

- **الإدارة الديمقراطية** التى شغلت هذا العقد وسعت إلى إدارته عبر التبشير بعالم جديد أكثر تكاملا ولو ظاهرا تمثل فى بنية العولمة وخطابها الفكرى

والتبشيرى الكونى حيث استطاعت التحكم فى النظام الدولى على مستوياته المتعددة بموارد قوتها الشاملة دونما حاجة إلى إعمال آلتها العسكرية إلا فى أحيان نادرة وكاشفة استوجبتها الظروف ، ومن داخل مبدأ حق التدخل الإنسانى استنادا إلى قيم سياسية مقبولة عالميا كما حدث فى البوسنة وكوسوفا على نحو حفظ للقوى الكبرى ماء وجهها ولم يجرح هيبتها .

– والإدارة **الجمهورية الراهنة** التى سعت منذ البداية إلى حسم هذا التناقض بالخروج تدريجيا من نظام التفاعلات الدولى الذى تفرضه الأبنية القانونية / السياسية للأمم المتحدة وتكريس ممارسات انفرادية لا يحكمها سوى موارد القوة الشاملة الأمريكية ، يسندها فى ذلك إنفاق عسكرى جاوز حد ٤٠٠ مليار الدولار هذا العام بما يتجاوز مجموع الإنفاق العسكرى للدول الخمس عشرة التالية لها وعلى رأسها روسيا والصين وفرنسا وألمانيا ، وهو النهج الذى يقود إلى إحداث أزمات سياسية متعاقبة واختلالات فى إدارة النظام الدولى تفرض البحث عن صيغ لتجاوزها عبر تعديلات جذرية فى الصيغ القانونية والسياسية القائمة والتى تمنح فرنسا مثلاً حقا مكافئًا للولايات المتحدة فى إدارة النظام العالمى ، وهو الحق الذى لم تستسغه الولايات المتحدة منذ البداية ، وهكذا ينفتح الطريق إما لتعديلات هيكلية فى مجلس الأمن ونظام اتخاذ القرارت الدولية تعكس الهيمنة الأمريكية الواقعية ، وإما لسقوط نظام الأمم المتحدة الراهن والبحث عن نظام بديل .

وبإلهام هذا النهج الراديكالى بدأت الإدارة الجمهورية حكمها قبل ١١ سبتمبر بالاندماج – عبر مشروع الدرع الصاروخية – فى سباق تسلح جديد على الطريقة الريجانية ، و بالتورط فى ممارسات انتقائية واضحة على المستوى السياسى ضد منظمة التجارة العالمية إذ مارست أشكالاً مختلفة من الحمائية كفرض زيادة على الرسوم الجمركية بالنسبة إلى الواردات الأمريكية من الصلب ، وزيادة الدعم للمزراعين الأمريكيين ، كما رفضت الانضمام إلى بروتوكول "كيوتو" لحماية البيئة الذى يُعتبر مع منظمة التجارة روح نظام العولمة منذ التسعينيات ، بل ورفضت المصادقة على تأسيس

المحكمة الجنائية الدولية التى تأسست باتفاق نحو ٦٠ دولة لملاحقة مرتكبى الجرائم ضد الإنسانية وذلك ضد إيديولوجيتها "النفعية" حول حقوق الإنسان ، بل إنها ذهبت إلى التهديد باستخدام القوة ضد إجراءات المحكمة ومعاقبة الدول المؤسسة لها إذا أدانت إفراداً أمريكيين ، وفوضت لجنة بالكونجرس الرئيس الأمريكى لتنفيذ هذا التهديد حسب الظروف والملابسات المتغيرة .

ومع ١١ سبتمبر هيمنت عليها نزعة "تدخلية شديدة" فى مناطق كثيرة من العالم كما هو فى باكستان وجورجيا وقيرغستان والفلبين واليمن ، وكذلك الانتشار البحرى الأمريكى الجديد فى مناطق عديدة من العالم تحت غطاء مواجهة الإرهاب ، وصولا إلى حربها على أفغانستان ، ثم عدوانها على العراق وإعلان نفسها دولة احتلال لبلد ذى سيادة فى القرن الحادى والعشرين ، وهو ما لا يخفى على أحد كونه تكرارا لنزوعات الإمبراطوريات الكلاسيكية فى لحظات تسلطها ، ما يقود عمليا إلى انكسار حادٍّ فى هيبة الأمم المتحدة والدول الكبرى معًا على النحو الذى قد يؤدى إلى تحلل المنظمة الدولية تدريجيا إثر أزمات عدة متوالية ومشابهة للأزمة العراقية ، خصوصًا أن سيناريو العدوانية الأمريكية بالإرادة المنفردة يقود إلى وضع عالمى يستطيع إفراز نمط الأزمة بكثافة عالية لدافعين أساسيين :

أولهما سفور العنف الرسمى المنظم كمنهج فى التعامل الدولى على نطاق واسع فى شتى الاقاليم التى تنطوى على صراعات ممتدة يتفوق فيها طرف على الآخر بشكل ملحوظ . وإذا كان مفهوم الحرب العادلة فى أفغانستان ضد الإرهاب قد وجد تعميمه مباشرة من قِبل شارون ضد الفلسطينيين ، والهند فى ظل حكم هندوسى قومى متعصب ضد باكستان ، فلا شك أن العدوان الفاضح على العراق أو غيره سوف يجد تطبيقه فى هذه الأقاليم وغيرها كالبلقان مثلاً أو شبه الجزيرة الكورية ، ناهيك بالطبع عن محاولة تمديده السريعة إلى سوريا ، تحقيقًا لأهداف إسرائيلية وعبر ضغوط سياسية وعسكرية .

وثانيهما نمو الإرهاب كحركة احتجاج متسعة النطاق لدى جماعات قومية ودينية تشعر بالقهر إزاء أعدائها التاريخيين وإزاء تحيز النظام القائم ضدهم حيث

تتجمع الدوافع النفسية والوطنية والدينية مع اختلاف مسمياتها لتغذية مرجل الإرهاب بوقود لا ينفد ليشتعل بحرائق تنال من نظم الحكم القائمة باعتبارها عاجزة عن تحدى الخطر ، ومن الخصوم الخارجيين باعتبارهم مصدر الخطر . وفى هذا السياق يكون مرجحًا اهتزاز الاستقرار العالمى بشدة ، وكذلك نمو درجة عالية من الاستقطاب سواء بين القوى الفاعلة فى النظام الدولى والولايات المتحدة ، أو بين قوى الفوضى من خارج الشرعية الدولية من ناحية ، وقوى الاستقرار داخلها من جانب آخر على نحو قد يعيد النظام القائم - بقيت الأمم المتحدة كبناء فولكلورى أو زالت - إلى سياسات توازن القوى التقليدية الموروثة ، وهو ما يعنى أن عالمنا سوف يعانى هزيمة الحداثة السياسية التى راكمها القرن العشرون ، وأنه يتحرك نحو القرن التاسع عشر وليس – كما كنا نتوهم – نحو الحادى والعشرين ، وهو ما صاغة دونالد رامسفيلد وزير الدفاع وممثل الصقور داخل الإدارة الأميركية الراهنة بقولة : "لا بد من تحقيق اللقاء بين القرن التاسع عشر والقرن الحادى والعشرين" قاصدا بذلك العودة إلى ما كان يُعرف بالنظام البريطانى فى ثوب أمريكى.

وفيما يخص العالم العربى تبدو المشكلة الحقيقة فى محاولة هذه القراءة إسقاط جديد العالم التاريخى "تحولات ما بعد الحرب الباردة " على واقع العرب السياسى "التسوية السلمية للصراع العربى الإسرائيلى والعدوان على العراق " إذ ترى هذه القراءة وتستبطن أن العالم العربى قد انهزم بالضرورة أمام إسرائيل عندما انهزم الاتحاد السوفييتى أمام الولايات المتحدة ، بل وتكرست هزيمته عسكريا فى حرب عاصفة الصحراء التى أخلَّت خللا جسيما بالتوازن الإقليمى وأتاحت لإسرائيل القطبية المنفردة إقليميا فى مواجهة ما تتصورة ضعفا استراتيجيا عربيا . وتبعا لذلك تؤكد هذه القراءة على أن عقيدة القومية العربية قد انهزمت أمام العقيدة الصهيونية ، وكما تداعى نمط الحياة الاشتراكى بكل مقوماته أمام النمط الرأسمالى فيجب على العالم العربى أن يسلم قياده لإسرائيل ، وكما تم تفكيك الكتلة الاشتراكية حول روسيا ليتبدى انكشافها أمام الغرب يمكن تفكيك الكتلة العربية حول مصر فيتأكد انكشافها أمام إسرائيل .

وفى هذا السياق يتم اللقاء بين التحدى الإقليمى ، أى المشروع الصهيونى ، والتحدى الدولى ، أى نزعة الإمبراطورية الأمريكية على أرضية المسيحية الصهيونية التى تصنع تأييدا عاطفيا وليس فقط سياسيا لإسرائيل بين الأمريكيين ، أو بالأدق نسبة يعتد بها من بينهم . إذ برغم "أن الغرب قد أزال الأثر السحرى للأديان عنه ، إلا أنه يحتفل اليوم بعودة الله ، والولايات المتحدة التى تقوده بلا منازع هى " أمة مؤمنين" وتقوم عملتها بالمساعدة على انتشار رسالتها المقدسة إذ يهتف كل دولار أمريكى يجول العالم : "بالله نؤمن" . فالقومية الأمريكية تمتد جذورها إلى البروتستانتية والعهد القديم إذ رأى غزاة أمريكا الشمالية أن فتحهم هو تكرار لغزو العبرانيين لأرض الميعاد ، والهنود الحمر الذين طاردتهم وقضت على هويتهم ليسوا بأفضل من الفلسطينيين أو الكنعانيين فى التوراة(٣٢) .

وعند ملتقى القومية الأمريكية مع البروتستانتية تنمو العقيدة الألفية وينبت الجذر الثقافى للتقارب اليهودى ـ البروتستانتى ، والإسرائيلى ـ الغربى / الأمريكى . ذلك أن الكاثوليكية والأرثوذكسية تظل أقرب إلى رفض المنطلقات الصهيونية من البروتستانتية تشبثًا منهما ، وباعتبارهما الأكثر تدينا ، بميراث العداء المسيحى لليهود باعتبارهم قتلة المسيح ، على الأقل حتى أُسقطت عنهم التهمة فى المجمع الخلقيدونى الخامس ، وذلك على العكس من البروتستانتية الأحدث كمذهب نهض فى مواجهة التراث الكنسى حول العهد الجديد ، ومقتربا أكثر من العهد القديم ومقدسًا للتوراة ومن ثم متحمسا لنبوءة العودة والخلاص التى تبشر بها التوراة ، وإن كان هناك اختلاف بينهما يبقى مقموعا ومضمرا حتى الآن حول هوية المخلِّص وهل هو المسيح ، ما يتطلب تحويل اليهود إلى مسيحيين وإلا فهو الحرمان من الخلاص السعيد ذى الأعوام الألف ، أم هو يهوه الإله العبرانى الذى يقود الخلاص باسم اليهودية ولصالح الشعب المختار منذ البدء .

وتصف الباحثة فى القومية الأمريكية إليز مارينستراس الترسيمة التوراتية التى أثرت إلى حد كبير فى تشكل المجتمع والقومية الأمريكيين على هذا النحو : تذهب

الديانة الأمريكية المدنية أبعد من النموذج الذى تزوِّدنا به الفلسفة "أى روسو" وتعيد إحياء الشعب العبرانى وكأنه فى أزمنته الأولى . وهى تحتفل بإعادة إحياء موسى وكذلك الوصايا العشر وفتح بلاد الكنعانيين . ويذكر الليبراليون أمثال القس أبيل آبو الذى أصبح على منهج الكنيسة الموحدة البروتستانتية من خلال عبارات متوازنة ، بالمقارنة التى يقيمها معاصروهم بين إسرائيل والولايات المتحدة : "إسرائيلنا الأمريكية " عبارة شائعة وتعتبر صحيحة وملائمة . ومع ترسيخ الدولة / الأمة يأتى التطابق بين تاريخ المستوطنين الأوائل وتاريخ أول " شعب مختار" ليصنع الأسطورة التى تنضم إلى الأساطير الأخرى المتعلقة بالأصول الأمريكية ، وقد دشن توماس جيفرسون عام ١٨٠٥ ولايته الثانية بابتهال إلى إله إسرائيل(٣٣) .

هذا التعاطف الثقافى ولا شك يولِّد من ناحية تأييداً أمريكيا غير محدود لإسرائيل يعبِّر عنه الرئيس نيكسون بقوله " إن التزامنا ببقاء إسرائيل التزام عميق ؛ فنحن لسنا حلفاء رسميين ، وإنما يربطنا معا شيء أقوى من أى قصاصة ورق ، التزام معنوى لم يخلّ به أى رئيس أمريكى سابق ، وسَيَفى به كل رئيس فى المستقبل بإخلاص . إن أمريكا لن تسمح أبدا لأعداء إسرائيل الذين أقسموا على النيل منها بتحقيق هدفهم فى تدميرها(٣٥) .

ويضيف معترفا بالدور الأمريكى المركزى لصالح إسرائيل فى حرب أكتوبر " لقد أمرت فى حرب ١٩٧٣ ببدء جسر جوى ضخم للمعدات والمواد التى مكنت إسرائيل من وقف تقدم سوريا على جبهتين" . وكتبت جولدا مائير رئيسة وزراء إسرائيل فى مذكراتها خلال حرب كيبور تقول : "لقد كان الجسر أمراً له قيمة لا تقدر ، فهو لم يرفع معنوياتنا فحسب، بل أفاد أيضا فى جعل موقف أمريكا واضحا بالنسبة إلى الاتحاد السوفييتى ، وساعد بلا شك فى جعل انتصارنا أمرا ممكنا(٣٥) .

وفى المقابل يولِّد كراهية عربية متنامية وربما أصبحت غير محدودة أيضا منذ احتلال العراق والتأييد المطلق لإرهاب الدولة الإسرائيلى من ناحية أخرى ، وهو الأمر الذى يلمِّح إليه نوام شومسكى بقوله : لقد أُشيرَ إلى البغض الذى يكنُّه العالم العربى

للولايات المتحدة ولكن لم يحلل سبب وجود هذا البغض جديا . والانطباع الفورى المألوف هو أن يعزى هذا العداء إلى المشكلات العاطفية التى يعانيها شعب تجاوزه التاريخ لما فيه من نقائص ، وسيكون من شبه المستحيل تقديم سرد منطقى لمسائل مركزية مثل التفاعل المتبادل الأمريكى - الإسرائيلى - الفلسطينى، حيث الجهود الأمريكية الكثيرة والناجحة جدا لمنع تسوية سلمية قد وُجدت منذ البداية بفاعلية تثير الإعجاب . إن النبرة العميقة الغور فى الروح العنصرية الموجهة ضد العرب فى الثقافة السائدة تسهل المناورة المعتادة التى تعزو العداء للولايات المتحدة إلى أخطاء الآخرين(٣٦) .

هذا الفهم هو ما يفضحه أحد أهم خبراء الاستيراتيجية فى الولايات المتحدة والعالم ، معترفا بالدور الأمريكى فى تغذية الكراهية العربية ، فيقول: "يقينًا أن العداء العربى للولايات المتحدة سيستفحل إذا ما أخفقت المساعى الأمريكية لتعزيز حل الصراع العربى - الإسرائيلى، ففى الوقت الذى كان فيه الشرق الأوسط مسرح صراع بين قوتين عظمتيين متنافستين اعتبُرت المساعدة الأمريكية لإسرائيل تعبيرا واضحًا لمصلحة ذاتية أمريكية وفعل التزام أخلاقى تجاه الدولة اليهودية، ولكن فى ظل الهيمنة الأمريكية المنفردة سيعمل الإخفاق الأمريكى فى حسم الصراع بين العرب وإسرائيل على تسهيل تعبئة الأصولية الدينية والراديكالية القومية بوجه الهيمنة الأمريكية الإقليمية المتزايدة(٣٧)".

وفى هذا الإطار من التحالف المسيحى ـ الصهيونى لا تتوقف الرؤية الأمريكية الاختزالية عند حدود الشك فى التاريخ ولكن إلى كراهيته أيضًا ، ومن ثم كراهية التكوينات ذات التقاليد التاريخية البعيدة ، وهو ما يشوه رؤيتها لدولة كمصر بالذات كتجسيد للفضاء العربى لأنه يعمق تأثير الهاجس التاريخى - مهما كان بعيداً - على الحاضر السياسى - مهما كان زاهراً - حيث يبدو التناقض القديم فى علاقتها بالولايات المتحدة والذى كان قائمًا فى الستينيات مثلاً حاضراً فى التصور الأمريكى لمستقبل وحدود هذه العلاقات ، بل وحاكمًا له رغم التبدل الحادث لهذه العلاقات فى

الواقع الراهن إلى صداقة تبدو مستقرة، إذ برغم التحول المهم الحادث فى العلاقات المصرية - الأمريكية منذ منتصف السبعينيات عبر مركب الانتصار العسكرى فى أكتوبر والنزوع إلى السلام من قبَل مصر ، والتأييد الأمريكى لهذا النزوع إلا أن مصر ظلت فى موقع الآخر فى الإطار التكوينى للاستراتيجية الأمريكية حسب هذه الرؤية ، وهو آخر قد تدفع تفاصيل الوقائع أو الأحداث إلى صداقته والتعايش معه ولكنه يظل فى التحديد النهائى " آخر " ، وذلك برغم أن مصر بدت فى أكثر من مرة أقرب إلى التصور الاستراتيجى الأمريكى من إسرائيل ، وأكثر قدرة على تلبية متطلبات هذا التصور من إسرائيل ، وبخاصة فى حرب عاصفة الصحراء التى شهدت تحالفًا حقيقيًا بين الطرفين فى مواجهة طرف عربى مما كان يتيح الفرصة للانتقال بالعلاقة إلى إطار تكوينى آخر ، ولكن ضاعت الفرصة وتم تفكيك التحالف عبر مظاهر عدة أهمها الإهمال الدائم لوجهة النظر المصرية فى الشأن العراقى ، ثم رعاية الاتفاقات العسكرية بين إسرائيل وتركيا ، وكان ذلك يعنى ترسيخ الإطار القديم الذى يعتبر إسرائيل هى الحليف الوحيد فى الإقليم ، وأن مصر زعيمة المعارضة العربية التى يتوجب تحييدها . ويعنى ذلك أن الولايات المتحدة تمارس فى علاقتها بمصر ثنائية الدور والدولة بشكل انتقائى ونفعى ؛ فهى تطالب مصر بممارسة دورها العربى عندما تكون هذه الممارسة لوجهة نظر أمريكية ، وحينما ترتبط بنوع من التكاليف السياسية والاستراتيجية والإعلامية "مثال حرب عاصفة الصحراء " ، ولكنها - أى الولايات المتحدة - تتجاهل متطلبات هذا الدور فى لحظات وقضايا أخرى " الحصار على العراق ثم احتلاله ، والموقف من ليبيا " تهمُّ الإقليم العربى وتمس المصالح المصرية ، إذ تتعامل معها بشروط الدولة الوطنية فى هذه اللحظات التى تسمح بحرية حركة أمريكية منفردة ، أو ترتبط بعوائد سياسية مؤكدة ، ويفاقم من هذه المشكلة حقيقة أن الاعتراف بالولايات المتحدة كقوة عظمى كونية يأتى مطلقًا ، بينما الاعتراف الأمريكى بمصر ليس مطلقًا إذ تعتبرها قوة إقليمية كبيرة ضمن قوى أخرى منافسة على رأسها تركيا وإسرائيل .

وفى هذا السياق تتعرض الولايات المتحدة فى أحيان كثيرة إلى لحظات اختيار بين مصر وإسرائيل ، فهى تدرك أن كلتيهما لديها التصور الاستراتيجى لمستقبل

المنطقة وللأوضاع الإقليمية ، وأن تصور كل منهما لهذه الأوضاع يختلف ، وأن التصور المصرى الذى يتأسس فى الحقبة الأخيرة على ثلاثية السلام والاستقرار والتنمية هو الأقرب إلى الاستراتيجية الأمريكية ، وبالذات داخل بنية أو فلسفة عملية السلام ، بل وهو الأخطر ، تدرك الولايات المتحدة أن إسرائيل إذا ما تركت لها المبادرة ربما تتصرف ضد هذه الاستراتيجية ، وبرغم ذلك فإنها لا تستطيع أن تمنح مصر حرية المبادرة بمعنى أن تراهن عليها هى بالأساس بديلاً لإسرائيل بنت الحضارة الغربية وممثلة الشباب الأمريكي وذكريات النشأة الأولى والتى تبقى هى الأقرب إلى القلب وليس بالضرورة إلى العقل الاستراتيجى ، بينما تبقى مصر تلك القوة التليدة ، صاحبة الدعوة التوحيدية للمنطقة العربية ، والمدرسة الوسطية فى الحضارة الإسلامية ، هى الأبعد عن القلب حتى لو اقتربت من العقل الاستراتيجى . ونلحظ أن فترة التسعينيات بالذات قد شهدت وبشكل تدريجى سعى الولايات المتحدة لتغيير قاعدة المثلث المكون من إسرائيل ومصر نحو قاعدة مكونة من إسرائيل وتركيا ، معها هى ذاتها كرأس للمثلث الحاكم للاستراتيجية العامة فى الشرق الأوسط . وقد صاحب ذلك إهمالاً متنامياً لوجهة النظر المصرية فى قضايا عدة لصالح التصور الإسرائيلى ، وربما التركى ، وبالأخص فى قضايا العراق ، ناهيك عن عملية السلام ومسألة الانتشار النووى والتحالفات العسكرية الإقليمية التى ترفضها مصر ، بينما شجّعت الولايات المتحدة التحالف التركى الإسرائيلى .

ويبدو أن اليمين الأمريكى بعد ١١ سبتمبر قد وجد الفرصة مواتية لتطوير آلية التجريب السياسى فى القضايا العربية لخطاب الداخل ، نحو " التجريب الاستيراتيجى" فى الساحة العربية نفسها اختبارا لسياسات عملية ، وتصورات مستقبلية عن هيكلية النظام العالمى عبر نوع من الهندسة الاستيراتيجية بالتفكيك وإعادة التركيب معًا للمناطق الأكثر رخاوة وأهمية فى الوقت نفسه حيث العراق مثَّل هدفًا مثاليا كونه يعانى من سوء سمعته الدولية منذ التسعينيات ، وكونه ، وهو الأهم ، لا يمثل تحديا صعبا كالخطر النووى الكورى مثلا إذ يسهل ممارسة التجريب فى سقفه الأعلى " العسكرى " دون خطورة تذكر حيث تم لها إسقاط النظام وإعلان نفسها

دولة احتلال لبلد ذى سيادة فى القرن الحادى والعشرين الذى يشهد آخر محاولات إعادة الصياغة الاستيراتيجية للمنطقة العربية والهلال الإسلامى المحيط بها إذ يمثل الطرح الراهن لـ "الشرق الأوسط الكبير" الموجة الثالثة لتيار الشرق أوسطية المعاصرة فى الصياغة الأمريكية والتى أعقبت الصياغة البريطانية لـ "الشرق الأدنى" ، وكلاهما مفهوم استعمارى ينطلق من نزعة المركزية الغربية تحكمت فيه تصورات الإمبراطوريتين المتداعية والصاعدة عن الجغرافيا السياسية للإقليم العربى ودورها فى الاستيراتيجية العالمية السائدة آنذاك.

ويبدو أن مصطلح "الشرق الأوسط" قد استُخدم لأول مرة عام ١٩٠٢ فى إشارة إلى الاستيراتيجية البحرية البريطانية فى منطقة الخليج فى الوقت الذى تزايد فيه النفوذ الروسى حول بحر قزوين والخطط الألمانية لإنشاء خط سكة حديد برلين - بغداد . ومن خلال الوثائق الذى نشرتها صحيفة التايمز ، فإن مصطلح الشرق الأوسط ، وإلى حد كبير ، كان يشير إلى منطقة لها أهميتها الاستيراتيجية بالنسبة إلى بريطانيا وهى الواقعة بين الشرق الأدنى "وهو بدوره مصطلح أوربى أساسى آخر مرادف أساسا للمنطقة التى ظلت تحت سيطرة الإمبراطورية العثمانية " ، والإمبراطورية الروسية الواسعة فى آسيا الوسطى ومناطق الحكم الهندية . وفى أثناء الحرب العالمية الأولى كان يشار بوجه عامٍ إلى قوة الحملة البريطانية على بلاد ما بين النهرين باعتبارها قوات الشرق الأوسط ، وذلك تمييزا لها عن عن قوات الشرق الأدنى البريطانية والتى كانت تعمل انطلاقا من قواعدها فى مصر . وبعد أن وضعت الحرب أوزارها تم الدمج بين هاتين القيادتين العسكريتين كإجراء اقتصادى ، ولكن ظل هذا المعنى لمصطلح الشرق الأوسط كما هو. ومع مرور الوقت صار هذا الاسم مألوفا ومؤسسيا أولا فى القيادات العسكرية للحرب العالمية الثانية ، وبعد ذلك فى الوكالات المتخصصة التابعة للأمم المتحدة[٣٨]. وبينما كان الشرق الأوسط هو مجرد طريق بريطانيا إلى الهند درة تاجها ، وأهم مستعمراتها قاطبة ، كان دوما هو المجال الحيوى للاستيراتيجية الأمريكية وأحد محاور حركتها نحو العالمية :

ففى الموجة الأولى لتيار الشرق أوسطية كان الطرح بقصد حصار الاتحاد السوفييتى فى خمسينيات القرن العشرين بحلف الدفاع عن الشرق الأوسط ، ثم حلف بغداد حيث ذاعت استيراتيجية ملء الفراغ التى تبنتها إدارة الرئيس أيزنهاور فى مواجهة احتمالات التمدد الشيوعى فى المنطقة العربية أساسًا ، ثم الهلال الإسلامى المحيط بها وربما إفريقيا جنوب الصحراء فى بطنها ، ولكنها فشلت مع سقوط حلف بغداد وفى ظل حضور الاتحاد السوفييتى والقومية العربية وجمال عبد الناصر.

وفى الموجة الثانية له كانت الشرق أوسطية طرحًا شاملاً وتبشيريا للانتقال بالعالم العربى وإسرائيل من عصر الجغرافيا السياسية إلى الجغرافيا الاقتصادية بعد نهاية الحرب الباردة ، وتدشين التحالف العربى الأمريكى ضد العراق بهدف تحرير الكويت ، وفى قلبه كان الهدف المركزى هو إدماج إسرائيل فى المنطقة باعتبارها الوكيل الاستيراتيجى الأساسى للولايات المتحدة فى مرحلة ما بعد الاتحاد السوفييتى وإعادة بناء التحالف الغربى .

لقد انتقل الشرق الأوسط والخليج العربى إلى منطقة نفوذ أمريكى مكشوفة ، وهذا الموقف فريد من الناحية التاريخية ، ففى معظم أوقات العصر الحديث كانت المنطقة موضوع تنافس حامى الوطيس للقوى العظمى ، فقد تنازعت روسيا والإمبراطورية العثمانية مرارا ، وتكرر ذلك بين الإمبراطورية العثمانية وبريطانيا ، وفى أعقاب الحرب العالمية الأولى تنافست فرنسا وبريطانيا على بسط نفوذيهما ، فيما ترصد روسيا فى الخلف . وفى الحرب العالمية الثانية طالب الاتحاد السوفييتى بالدخول إلى الخليج العربى فاندفع خارجا من إيران بفعل الدور الأمريكى عام ١٩٤٦ . وتم إدخال الوجود السوفييتى السياسى والعسكرى إلى الشرق الأوسط عندما اتجهت الدول العربية إلى موسكو سعيا للمساعدة أمام إسرائيل، ولم يحصل فى التاريخ المعاصر أن مارست قوة واحدة نفوذا فرديا إلا بعد انهيار القوة السوفييتية وبعد حرب الخليج عام ١٩٩١(٣٩).

وأما فى الموجة الثالثة الراهنة فيأتى "الشرق الأوسط الكبير" تعبيرا عن ذلك الحضور الجديد والمختلف للولايات المتحدة فى المنطقة والذى صار ضاغطا عليها وغير قانع بأنماط التأثير السابقة فيها عبر بوابة التوافق الغربى الواسع حولها، أو من خلال التفاهمات مع دولها الكبرى المعتدلة ، ونازعًا إلى حصارها عبر الأدوات الصغيرة من قضايا فرعية "محاكمة سعد الدين ابراهيم" أو خلافية "تورط بعض المصريين والسعوديين فى أحداث سبتمبر" أو إشكالية "الموقف من الديمقراطية" والتى قادت تدريجيا وتصاعديا إلى مبادرة الشرق الأوسط الكبير والتى تتسم بأمرين أساسيين :

أولهما : يُعَدُّ استمرارا يصلها بالموجتين الأوليين للطرح الشرق أوسطى فى خمسينيات ثم تسعينيات القرن العشرين ، ويتمثل فى عدم التحديد الدقيق لمجاله الجغرافى الذى طالما شهد اختلافات عدة بين توسيع وتضييق وحذف وإضافة طوال نصف القرن العشرين . "فيرى البعض أنه يشمل المنطقة التى تمتد من غرب مصر إلى شرق إيران والتى يسميها بعض الباحثين بغرب آسيا ، أو أنها كل البلاد الآسيوية جنوب الاتحاد السوفيتى وغرب باكستان ومصر . ويحددها معهد الشرق الأوسط بواشنطن بشكل يجعلها تتطابق مع العالم الإسلامى أى من المغرب إلى إندونيسيا ، ومن السودان إلى أوزبكستان . بينما يعرِّفها المعهد البريطانى الملكى للعلاقات الدولية بأنها تشمل إيران وتركيا وشبه الجزيرة العربية ومنطقة الهلال الخصيب ومصر والسودان وقبرص وإيران وإسرائيل والأردن ولبنان وسوريا وتركيا . وتعرفها الجمعية الإسرائيلية للدراسات الشرقية فى مجلدها السنوى الذى يصدر تحت اسم " سجل الشرق الأوسط " بواسطة معهد شيلواح للأبحاث بأنها تضم المنطقة الممتدة من تركيا شمالا إلى إثيوبيا والصومال والسودان جنوبا ، ومن إيران شرقا إلى قبرص وليبيا غربا ، وان كانت الجمعية قد أسقطت قبرص فى مجلد عام ١٩٦٧ . وفى مجلد الشرق الأوسط وشمال إفريقيا الذى يصدر سنويا فى لندن تشمل المنطقة تركيا وايران وقبرص ومنطقة الهلال الخصيب وإسرائيل وشبه الجزيرة العربية والعراق ومصر والسودان وليبيا وأفغانستان وتونس والجزائر والمغرب ، ويلاحَظ أن هذه البلدان الثلاثة الأخيرة تدخل باعتبارها من بلاد شمال إفريقيا ومن ثم فإنها تخرج من تعريف الشرق

الأوسط . بل إن هناك من يعرف المنطقة بشكل يُخرِج منها مصر ، فيذكر أنها مجموعة شعوب غرب آسيا التى تضم تركيا وسوريا ولبنان وفلسطين والحجاز والعراق ، أى المنطقة الممتدة من البحرين الأسود والمتوسط إلى الخليج الفارسى(٤٠) .

ومن هذا العرض نتوصل إلى النتائج التالية(٤١) :

١ - أن مصطلح الشرق الأوسط لا يشير إلى منطقة جغرافية بل إنه مصطلح سياسى فى نشأته وفى استخدامه .

٢ - أن هـذه التسمية لا تُستمدّ من طبيعة المنطقة نفسها وخصائصها البشرية أو الحضارية الثقافية أو شكل نظمها السياسية ، بل تسمية تشير إلى علاقة الآخرين بالمنطقة ، فالشرق الذى يقال عنه "متوسط" يثير السؤال : "متوسط بالنسبة إلى من ، وفى علاقته مع أى منطقة جغرافية أخرى ؟ .

٣ - أن هذه التسمية تمزق أوصال الوطن العربى ولا تعامله على أنه وحدة متميزة ، فهى تُدخِل فيه باستمرار دولاً غير عربية مثل تركيا وقبرص وأثيوبيا وأفغانستان وباكستان وإيران وإسرائيل ، وتُخرِج منه باستمرار دول المغرب العربى ، وأحيانا ليبيا والسودان ، بل لقد خرجت مصر من المنطقة مرة واحدة حسب تعريف أحد الكتاب .

أما الأمر الثانى : فيُعَدّ انعطافًا حادًا بمثابة الطفره ويتمثل فى العمق الوظيفى المطلوب من الطرح وهو "التغيير الشامل" ، فعلى عكس الموجتين الأوليين من تيار الشرق أوسطية واللتين استهدفتا أبعاداً سياسية واستيراتيجية ضد الاتحاد السوفييتى أو تكيفًا مع متطلبات الصراع العربى ـ الإسرائيلى ، تستهدف الموجة الراهنة إحداث تغييرات ثقافية عميقة على عدة مستويات أهمها النظام التعليمى ، والخطاب الدينى ! فضلا عن المكونات القومية فى تركيب الثقافة العربية ، وإن استبطنت هذه الأهداف لمطالب ليبرالية وإنسانية مثل دور المرأة فى الحياة العامة ، ودور المنظمات غير الحكومية والمجتمع المدنى ، والمشاركة الديمقراطية ، وغيرها .

ولعل العمق الذى تتسم به هذه الموجة ينبع من حقيقة مهمة تميزها عن سابقتيها ، فبينما مثلت هاتان الموجتان استجابة لتحولات دولية فقط أو بالأساس سواء من قبيل تدشين وممارسة سياسات الحرب الباردة وإعادة بناء التحالف الغربى فى الأولى ، أو تجاوز هذه السياسات نفسها والقضاء على جيوبها وأنماط الصراع التى شكلتها فى الثانية ، فإن الأخيرة تأتى استجابة لمحصلة نوعين من التحولات ، الأول خارجى يتمثل فى النزعة الإمبراطورية المتنامية بذريعة ١١ سبتمبر والمرتكزة على فجوة القوة الشاملة مع الآخرين لصالح الولايات المتحدة منذ التسعينيات والتى غذَّت بدورها الاتجاهات المحافظة واليمينية فى العقل السياسى الأمريكى. أما الثانى فهو داخلى يتعلق بالحالة العربية الراهنة التى تشهد ضعفا متناميا منذ حرب تحرير الكويت وحتى احتلال العراق ، فلم يكن متصوَّرا أن تطرح قوة دولية أخرى فى عالمنا المعاصر مبادرة من تلك النوعية التى تهدف إلى إعادة رسم ملامح الثقافة القومية حتى فى جذرها الدينى ما لم تكن قد تمكنت من مفاتيح عديدة وكرست لنفسها وجودا غير منازع فيه على ذلك النحو الاستثنائى الذى تجسده الولايات المتحدة منذ احتلالها للعراق .

ولعل الأمر الأكثر خطورة فى الموجة الراهنة لطرح الشرق الأوسط "الكبير" كونها لا تنطلق كسابقتها "الشرق أوسطية" من ضرورة حل الصراع العربى ـ الإسرائيلى كأساس لإغلاق ملفات الجغرافيا السياسية المفتوحة وصراعاتها الموروثة من القرن العشرين ، ولتستبدل بها ملفات الجغرافيا الاقتصادية القائمة على أنماط التعاون والتكتل وتدعيم النزعة العالمية المفترض كونها روحًا للقرن الحادى والعشرين ، وإنما من إمكانية أو "وهم" تحييده باعتباره يصير إلى مشكلة عادية أو فرعية قد تحل أو لا تُحَلُّ ، فهو ليس الغاية النهائية أو حتى المباشرة التى يمكن تحديدها هنا فى هدفين أساسيين :

أولهما : رفض مفهوم القومية العربية والدعوة إلى الوحدة العربية ، فتبعًا لهذا التصور تصبح القومية العربية فكرة يحيطها الغموض ، إن لم تكن غير ذات موضوع على الإطلاق . وقد برز فى هذا المجال اتجاهان : اتجاه يتحدث عن "خرافة " الوحدة

العربية . وتبعا لهذا الرأى فإن العرب يتحدثون عن أمة واحدة ولكنهم يتصرفون كدول قومية مستقلة ، وإن ما يجمع هذه البلدان هو اللغة والدين وهما ما يجمع بعض الدول الناطقة بالإنجليزية دون أن يخلق منها أمة واحدة ، وأما ما يجمع دول أمريكا اللاتينية على سبيل المثال فأكبر بكثير مما يجمع البلاد العربية(٤٢) . واتجاه ثانٍ يعترف بوجود القومية العربية بمعنى مجموعة روابط ثقافية وعاطفية وتاريخية بين العرب ولكن يفصل بين ذلك والدعوة إلى الوحدة العربية التى يعتبرها مستحيلة .

وثانيهما : تبرير شرعية الوجود الصهيونى فى المنطقة ، فالمنطقة كما ذكرنا طبقا لهذا التصور هى خليط من القوميات والشعوب واللغات ، وتصور قيام وحدة بينها هو ضرب من المحال ، ومن ثم فإن النتيجة المنطقية هى أن تكون لكل قومية من هذه القوميات دولتها الخاصة بها . وفى هذا الإطار تكتسب إسرائيل شرعيتها ، باعتبارها إحدى الدول القومية فى هذه المنطقة(٤٣) .

وفــى هــــذا السياق يبقى الهدف المعلن ، وهو شل قدرة المنطقة على إفراز العنف أو الإرهاب ، ليس إلا غطاءً على الأهداف الحقيقية التى يتم التعمية عليها ثقافيا بالخطاب الغائى والمراوغ حول صدام الحضارات . وربما تقدم الجماعات المتطرفة - التى خلقتها الولايات المتحدة وغذتها لتحارب بها ومن خلالها الاتحاد السوفييتى فى أفغانستان قبل عقدين ، وقبل أن ينقلب السحر على الساحر ويلدغه من الجحر الأفغانى نفسه - الذرائع التى تبرر لها محاولات الهيمنة على المنطقة ، ولكن المؤكد هو أن هذه الجماعات لا تمثل الثقافة العربية بحال من الأحوال ، فهى ليست إلا الوجة الاحتجاجى العبثى لها والذى يؤجج الواقع بالعنف والإرهاب فينال من المجتمعات الأم المقصودة بالتغيير والمعنية باحتضان مشروعها العدمى للدولة الدينية قبل أن ينال من المجتمعات الأخرى كما حدث فى ١١ سبتمبر الذى وضع الأمة كلها فى مهب رياح الاستهداف إما لأنه ارتكب الحدث الكارثى فعلاً ، وإما لأنه قد خلق النموذج القياسى أو الصورة الذهنية التى تربط العنف بالإسلام نتيجة للخبرات المتراكمة والسوابق المتكررة التى تشى بقدرة تيار نحيف وهامشى على اختطاف الثقافة العربية واحتكار حق التعبير

عنها على تعدد تياراتها وعمق تسامحها لأنه يستطيع إنتاج العنف وتصديره ولأنه ، ككل الأشياء العفنه ، نفّاذ الرائحة وعالى الصوت ، ولأن هناك من يريد اغتيال الثقافة والمجتمعات العربية ومن ثم يجد فيه حليفا ومبررا مثاليا يقوم بتوظيفه للهيمنة على العالم العربى ، وهو التوظيف الذى يستفز بدوره الحركات الراديكالية ويوفر لها القدرة على تجنيد أعضاء جدد فتزداد قدرتها على تحدى الولايات المتحدة والنيل منها ، فيأتى الرد الأمريكى عاصفًا ، وهكذا فى حلقة مفرغة من العنف والعنف المضاد الذى قد يحمل ظاهراً مغزى صِدام ثقافى يبرر نظرية صِدام الحضارت ، وهو فى الحقيقة ليس إلا توظيفًا رديئا لها فى خدمة مشاريع للهيمنة والسيطرة على المجتمعات العربية تعيد إنتاج مكونات ذهنية التحيز الأمريكى " الغربى " ضد المصالح المصرية والعربية بشكل دورى يجعلها ذهنية " مزمنة " لدى الوعى السياسى العربى فى أغلب تياراته بينما يحيلها إلى ذهنية " مؤامرة " لدى بعضها .

ثانيًا : نظرية المؤامرة .. وتيارات الفكر العربى المعاصر:

إذا كانت نظرية المؤامرة تمتد بطول العصر الحديث تقريبا مستبطنة لهواجس الحضارة العربية إزاء تقاليده وأبنيته الجديدة ، فإن هذا الامتداد فى الفضاء والزمن لا يعنى تجانس حضور خطاب المؤامرة فى الثقافة العربية والذى يطرح نفسه على مستويات شديدة التباين يلهمها ويغذيها التباين فى نمط إدراك العالم داخل هذه الثقافة بين تيارات شتىً يمكن بلورتها فى ثلاثة أساسية صاغتها جهود المفكرين العرب وانشغالاتهم بتجديد الفكر العربى فى القرن العشرين على وجه الخصوص حيث لكل من هذه التيارات تصور عن الزمن الثقافى العربى ومسارات تفاعله الممكنة مع الآخر الذى صار "الغرب" لديها جميعًا ، وهى بصدد البحث عن مسارات للنهوض العربى فى الحقبة المعاصرة بعد ركود ساد القرون الخمسة الأخيرة ، وهى المسارات التى باتت تنطلق إما من مرجعيات الغرب وتجربته التاريخية فى " الحداثة " بكل مقوماتها التى جعلته "حديثًا " و "معاصراً" .. وإما من تناقضاتها مع مقومات الذات العربية

وتجربتـها التـاريخية " السلفيـة " التى صـاغت أصـالتـها ، أو من نقطة بين المقومات والتناقضات يتحقق عندها التوازن حاول ولا يزال يحاول التيار التوفيقى العربى أن يجدها.

نحن إذن بين ثلاثة تيارات أساسيـة فى الثقافة العربيـة لكل منها تصورها لمسارات تحقيق النهضة وما يتفرع عنها من مسارات التفاعل مع الغرب الأكثر تقدمًا فى عالمنا المعاصر، وحضوراً فى وعينا العربى ، وسفوراً على ساحة المنافسة الاستراتيجية السياسية والتاريخية الحضارية التى تخلق الاحتكاك وترتب الانتصارات والانكسارات وتثير العقد والهواجس ومن ثم خطاب المؤامرة الذى يختلف فى عمق حضوره ومستويات طرحه لدى هذه التيارات على نحو بالغ الوضوح وحسب رؤيتها الثقافية للغرب ونمط إدراكها للوجود :

أولا : تيار المعاصرة والغرب الملائكى :

على المستوى الأول يتجلى الغرب مثاليا وملهمًا لدى تيار "المعاصرة" الذى يعلى تماما من منطق العقل ويكاد يتعالى على منطق الروح ومن ثم فهو يقبل بالغرب ملهمًا لممارساتنا الكلية و يعطيه حق الرقابة على سلوكياتنا السياسية وينزع إلى تقويم واقعنا السياسى بمعاييره وقيمه حتى لو بدت تعسفية فى بعض الأحيان ، بل يصبح الغرب لدى هذا التيار آلية تصحيح للأوضاع المختلة حسب هذه المعايير " وخصوصًا الديمقراطية وحقوق الإنسان " .

فهذه الآلية "الغرب" دومًا وفى كل الأحوال موجودة ومؤثرة ، فهى حاضرة فى الذهن قابعة فى الخيال محسوب حسابها ومدروسة احتمالات ردود فعلها من قِبَل القائم بالفعل ذاته وقبل أن يفعله على نحو يطمئن معه كل أطراف هذا التيار.

كما يتم غالبا خطابها لتقوم بتقديم نصائحها أو فرز ضغوطها غير المباشرة ، أو على الأقل مكاشفتها لتكون حاضرة وشاهدة ولو باللوم أو العتاب على النحو الذى

يتم من خلاله طرح قضية الديمقراطية منذ أحداث ١١ سبتمبر والتى جعلت الوجود السياسى العربى كله موضع مساءلة لمجرد أن إحدى جماعات التطرف - بافتراض صدق الرواية الأمريكية - ارتكبت هذا الحدث الكارثى .

كما يتصور أحيانا استدعاءها للتصحيح على نحو مباشر لدى بعض أطراف هذا التيار ، على منوال احتلال العراق الذى استحال حلا أمريكيا سحريا لتحقيق الديمقراطية كطريق للخلاص من المحنة العربية ، وإن جاءت في ركاب الاحتلال الذى يبدو كالموت الرحيم خلاصاً من ألم الاستبداد .

هذا التيار يؤسس ، على مستوى الرؤية التاريخية ، لما يمكن تسميته "الواقعية البراجماتية" التى تجسد بدورها رؤية للعالم تنحاز إلى ظواهره ومشاهده النهائية التى تروِّج لها الصورة المثالية لفلسفة التنوير القائلة بأن جوهر التقدم الأخلاقى فى التاريخ هو رفض التعصب والعنصرية والإيمان بالحرية والتعددية .. هكذا على نحو مجرد ودونما فحص لتناقضات الغرب الواقعية مع تقاليده الكلاسيكية وصورته النمطية والتى تتمتع لدى هذا التيار بقدسية كبيرة تنصرف ليس فقط إلى الثقافة الغربية وحدها ، بل إلى المثقفين الذين شيدوها أيضاً ، ما يعنى أن علاقة القوة التى تربط الثقافة العربية الآن مع غيرها من الثقافات ، وتربط اللغة العربية بالنصوص التى تتعامل معها هى علاقة مخالفة ، إن لم نقل مناقضة ، لتلك العلاقة التى كانت سائدة إبان الصعود الحضارى العربى فى عصر التدوين وما حوله والتى قامت على الشعور بالتفوق اللغوى والثقافى .

" فنحن لم نعد نشعر أننا نرقى بالنص عندما ننقله إلى العربية ونزيده جمالاً كما قال الجاحظ ، بل إننا نحس ، على العكس من ذلك ، أننا نرقى بالنصوص العربية عندما نترجمها . إننا نشعر أننا نرتقى عندما نترجم ، نلمس ذلك فى ظاهرة أخذت تنتشر فى ثقافتنا العربية ، وكانت قد عرفتها الثقافة الروسية فى القرن التاسع عشر ، وهى لجوء بعض كتابنا إلى الكتابة أولا بغير اللغة العربية كى يعملوا ، وفى غالب الأحيان ليعملوا هم أنفسهم ، على نقلها إلى لغة الضاد ، هنا يغدو المرور عبر لغة الآخر هو الطريق المضمون ، الطريق الموصل ، الطريق المشرِّف لبلوغ القارئ العربى.

لكى يتلقى القارئ العربى النص يحسن ، بل ينبغى ، أن يصله مترجَمًا ، ينبغى أن ينقل إليه عبر لغة أخرى ، معنى ذلك أن المعنىَّ بالنص ، حتى عندما يُكتب بلغة أجنبية ، هو دومًا القارئ العربى ، فكأن المثقف العربى اليوم لا يتكلم لغته إلا عبر لغة أخرى ، لا يعترف بذاته إلا إذا اعترف به الآخر(٤٤) .

وهنا نتبين أن الثقافة العربية اليوم لم تعد تدرك ذاتها ، ليس فقط إلا عبر آخر ، وإنما عن طريق إدراك الآخر لها ، إنها لا تدرك ذاتها إلا فى مرآة الآخر ، ولعل ذلك هو ما يجعلنا لا نقرأ إنتاجنا الفكرى اليوم إلا مقارنين موازنين مترجمين ، وتجد القارئ عندنا سرعان ما يربط النص العربى – بصفة مباشرة أو غير مباشرة – بنص آخر ، أو لنقل بالأولى ، والمبالغة مقصودة ، إنه لا يطَّلع على النص العربى إلا بعد أن يربطه بنص آخر ، إلا ليبحث فيه عن النص الآخر. لا يقرأ "حى به يقظان" إلا بحثًا عن روبنسون كروزو ، ولا "المقدمة" إلا بحثًا عن "أ. كونت" ، ولا اللزوميات إلا لربطها بشوبنهاور ، ولا المنقذ إلا بحثًا عن ديكارت ، ولا التهافت إلا بحثا عن هيوم وكنط، ولا "رسالة الغفران" إلا تقصيًا لدانتى(٤٥) .

والتنوير الأوربى / الغربى فى سياق تاريخه ، وبشروطه المتعينة ، وإنجازاته الباهرة لا شك فى جاذبيته ، ولكن غير المقدسة ، فالتيار الغربى العامُّ العقلانى/ الليبرالى يستبطن فى تجاويفه وعُقَدًا وعنصرية بل وأسطورية فى بعض الأحيان . وكذلك المثقف الغربى داعية الحرية والعقلانية والثائر على قيودها ينطوى أحيانًا على مفارقات تبدو مذهلة، فـ " فوليتر" مثلاً أحد أنبياء الحرية ورواد التنوير الأوربى كما تقدمه استعارتنا النمطية للثقافة الغربية وتردد دومًا مقولته الشهيرة والرائجة عن استعداده لدفع حياته ثمنًا لحرية مخالفه فى إبداء رأيه ، هو نفسه صاحب كتاب " الملك الشمس " الذى يسكب فيه ولعه وتقديره لملك فرنسا لويس الرابع عشر أحد أبرز نماذج الاستبداد الأوربى فى العصر الحديث وصاحب المقولة الأكثر شهرة " أنا الدولة "، وما من شك فى أن وصف "الشمس " هذا لدى فولتير يذكِّرنا بمديح الشاعر العربى الكبير والقديم أيضًا أبى الطيب المتنبى لرجل الدولة سيف الدولة الحمدانى .

هذا التيار ، وعلى هذا النحو ، يثق فى الغرب عميقًا وبشكل يتعالى على التاريخ ومن ثم فهو ينفى عنه أى شبهة للتآمر ضد العالم العربى أو حتى للتحيز ضده وفى عرفه يبدو خطاب المؤامرة مفتقدا ليس فقط كل شروط ومتطلبات النظرية العلمية وأهمها القدرة على التفسير والتنبؤ بظواهر العالم السياسى ، بل هو أيضًا ليس إلا منتجًا لذهنية مغلقة تستحضر الأوهام ومن ثم تستحق الرثاء بقدر ما تثير السخرية من إدراكها الأسطورى للعالم الذى لا يقبل إدراكه الموضوعى بمجرد التقسيمات النمطية لـ "العرب" و"الغرب" لأن الغرب "الثقافى" ليس إلا دولاً وطنية وكتلاً قومية لها مصالحها السياسية وصراعاتها الاستراتيجية ، ولذا فهو ليس موحَّدا سياسيًا وإن ظل متجانسًا ثقافيًا ، بل وكذلك أصبح العرب أنفسهم ، ومن ثم فلا معنى أصلاً لمثل هذه الصياغات " الشمولية " من قبيل "العرب"، و"الغرب" والتى تُعمِى عن الحسابات الاستيراتيجية الوطنية والقومية التى تعدو لدى هذا التيار هى الحقيقة الكبرى فى العالم السياسى ، وهكذا تنحو واقعية هذا التيار إلى "البراجماتية" الواضحة التى تهدر القيم الثقافية والحس التاريخى وإلى الدرجة التى تبرر وصفنا العامَّ له "بالواقعية البراجماتية " .

وفى اعتقادنا أن هذا التيار إنما يسرف فى التعالى على فكرة رائجة فى ثقافتنا السياسية بقدر تستحق معه الاهتمام والمناقشة والتحليل بغضٍّ النظر عن مدى صدقها المعرفى لأن الأفكار عند ما تترسخ ويتراكم تأثيرها لدرجة أن تصبح ملهمة أو حاكمة وعلى نحو يصوغ بنية إدراكية للواقع لها جاذبيتها لدى قطاع واسع نسبيًا من الجماعة الإنسانية المعنية به إنما تكون قد جاوزت حدود النظرية ، ولو بمعيار التأثير ، إلى مستوى أعمق يفرض على المهتمين بقضايا وهموم هذا الواقع والمنشغلين ببنية هذا العقل التوقف عندها بغضٍّ النظر عن صحة أو خطأ التسمية ودونما تعالٍ شكلى أو لفظى مجرد عليها .

وحتى ما يثيره بعض أطراف هذا التيار من احتجاج على هذا الفهم جوهره أن مناقشة الفكرة على أرضية الجدة والاهتمام إنما يكرس للاعتراف بها حتى تسود على كافة المستويات ولتصبح المؤامرة الغربية الإسرائيلية الأكثر ذيوعا هى الحاكمة لواقعنا

والمبررة لكل ما فيه من أخطاء وخطايا ولدرجة تنزع عنا الشعور بالمسئولية عنها وتشغلنا من ثم عن التفكير فى كيفية تجاوزها فإنه ، أى هذا الفهم ، يحتوى على خلط واضح يتجاهل حقيقة أن الظواهر السائدة أو الراسخة ليست بحاجة إلى اعتراف نظرى بها يبقى من نافلة الأمور وتحصيل الحاصل قدر حاجتها إلى معالجات فكرية وسياسية تسعى لوضعها فى حجمها الطبيعى وسياقها المنطقى حتى لا تشوه وعى الجماعة الإنسانية ، أو تحرف حركتها .

كما أنه يتعالى فكريًا وعمليًا على تاريخ ثقافى وسياسى به الكثير من المواقف والتفاعلات التى تشى "بالتحيز" الغربى ضد القضايا ، بل والوجود العربى نازعًا ، أى هذا التيار ، إلى محاولة فرض تصور مثالى على مسيرة ثقافية وتجربة إنسانية تحكمها إلى درجة كبيرة أنانية بعض منتجيها وتدفعها أحيانًا كثيرة إلى الخوض فى أخطاء وخطايا تجاه الآخرين تجد فيها مصلحتها أولاً ، وتجد لديها القدرة على ارتكابها ثانيًا .

ثانيًا – التيار السلفى والغرب الشيطانى :

وعلى المستوى الثانى يتجلى الغرب شيطانا "متآمرا " لدى تيار "الأصالة" الذى يرفض تحويل الذات الغربية إلى ملهم للذات العربية وذلك لوجود تناقض أساسى فى رؤية كل منهما للوجود ، بقدر ما يرفض أن يكون الغرب رقيبًا على ممارساتنا السياسية أو حتى معياراً لها تقاس به صحتها .

هذا التيار إذن يؤسس على مستوى الرؤية التاريخية لما يمكن تسميته "السلفية التاريخية " والتى تجسد رؤية للعالم تنحاز عميقًا إلى مكوناته الأولى وقوالبه التاريخية إذ تؤمن بأن جوهر التقدم الأخلاقى فى التاريخ هو الإيمان ، ولدرجة التعصب أحيانًا ، بهذه المكونات والقوالب والآليات التى تصوغ أصالتنا حتى لو بدا هذا الجوهر متناقضًا مع قيم تاريخية حيوية ، وأبنية فاعلة فى العالم المعاصر.

هذه الرؤية السلفية ـ والتى لا تعترف أحيانا بالعلم الحديث حيث النصوص الدينية هى الأقدر على التفسير الصادق للوجود كله ، أو التى تحاول التأسيس لهذا العلم فى

قلب هذه النصوص الدينية تحقيقًا لإسلامية المعرفة - تقوم على فهم مختل لعلاقة الطبيعة بالوجود الشامل يرجع فى اعتقادنا إلى غياب مفهوم "السببية" عن المنهاجية العلمية لدى هذا التيار الذى يبقى أسيرا لبنية الثقافة العربية الإسلامية التى تمت صياغتها منذ العصر الوسيط إذ تظل المقومات الأساسية لهذه البنية الموروثة هى الملهمه لهذا التيار حتى الآن . ذلك أن غياب السببية إنما يقود إلى إلغاء العلاقة الديناميكية والمباشرة بين العله والمعلول على صعيد الظواهر الطبيعية والإنسانية فى آن حيث الأسباب الكامنة فى هذه الظواهر نفسها ليست هى المحركة لتفاعلاتها ومن ثم يصعب اكتشاف منطق هذه التفاعلات وصياغته على نحو مجرد موضوعى وعقلانى بعد فحص هذه الظواهر نفسها من داخلها تأسيساً لعمومية وتجريبية القانون العلمى ، بينما ينفتح الباب على رؤى ميتافيزيقية أو أسطورية تُخضِع هذه التفاعلات وتنسبها إلى إرادة خارجية عنها وقوى خارقة للعادة وللطبيعة على السواء .

ويرجع هذا الغياب لمفهوم السببية إلى حقيقة أن المبدأ الأساسى فى علم الكلام الذى شكَّل جوهر الفلسفة الإسلامية ولب الثقافة العربية سواء عند الأشاعرة وهم التيار السائد فى هذه الثقافة أو عند أغلب مدارس المعتزلة هو مفهوم " الجوهر الفرد" أو "الجزء الذى لا يتجزأ". "وحسب هذا المفهوم فإن كل ما يقع من حوادث فى الزمان سواء كان من أحداث الطبيعة أو الأفعال الإنسانية ينقسم إلى أجزاء متناهية من ناحية الامتداد أو الحركة ، وهذه الأجزاء والتى تُعَدُّ أصغر وحدة من وحدات الأجسام أو الأفعال تظل منفصلة عن بعضها تمام الانفصال(٤٦).

وقد كانت الغاية أو النتيجة المترتبة على مفهوم " التناهى " أو " الجزء الذى لا يتجزأ " هى أن كل حوادث الطبيعة وأحداث المجتمع المتفرقة والأفعال المتناثرة لا تفعل بطبيعة خاصة أو بقانون يشملها ، لكن الذى يربط بينها ويجعلها بتلك الطريقة التى تبدو بها إنما هو إرادة مفارقة لها . " هذه الإرادة المفارقة تخلق هذه الأحداث وتلك الأفعال فى كل لحظة ، وهو ما يُعرف " بدليل الحدوث " الذى يُعَدُّ الوجه الآخر لمفهوم الجزء الذى لا يتجزأ(٤٧) ، وهو الشىء الذى يترتب عليه نتيجتان مهمتان تتعلقان بمفهوم الطبيعة ذاته ثم مفهوم العلِّيَّة :

الأولى هى أن الغاية من علم الطبيعة تتحدد بالدلالة على معجزة الصانع ، وبذلك أصبحت الطبيعة جزءًا من علم الإلهيات وجزءًا من مباحث الوجود وليست غاية فى ذاتها ، وهو الأمر الذى لا يجعلها موضوعًا للمعرفة ومجالاً للعقل البشرى والفهم الإنسانى .

فما يميز "العقل العربى" بوصفه عقل الثقافة العربية الإسلامية هو أن العلاقات داخله تتمحور حول ثلاثة أقطاب : الله ، والإنسان ، والطبيعة . وإذا أردنا تكثيف هذه العلاقة حول قطبين اثنين فقط كما فعلنا بالنسبة إلى العقل اليونانى ـ الأوربى ، وجب أن نضع فى أحدهما "الله" ، وفى الآخر الإنسان . أما الطبيعة فلا بد ، فى هذه الحالة ، من تسجيل غيابها النسبى ربما بنفس الدرجة التى سجلنا بها غياب الله فى بنية العقل اليونانى ـ الأوربى . ليس هذا فحسب ، بل يمكن القول إن الدور الذى تقوم به فكرة "الله" فى الفكر اليونانى ـ الأوربى ، تقوم به الطبيعة فى الفكر العربى ، دور الوسيط أو القنطرة : فى الفكر اليونانى ـ الأوربى توظف فكرة "الله" من أجل تبرير مطابقة قوانين العقل لقوانين الطبيعة ، وبالتالى من أجل إضفاء المصداقية على المعرفة العقلية ، أى جعلها يقينية ، وبعبارة أخرى أن فكرة "الله" تقوم هنا بدور "المعين" للعقل البشرى على اكتشاف نظام الطبيعة واكتناه أسرارها . أما فى العقل العربى كما تَشَكَّل داخل الثقافة العربية الإسلامية فالطبيعة هى التى تقوم بدور "المعين" للعقل البشرى على إكتشاف الله وتبيُّن حقيقته . هنا فى الثقافة العربية ـ الإسلامية يُطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها : الله. وهناك فى الثقافة اليونانية ـ الأوربية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامنا لصحة فهمه لها(٤٨) .

والثانية هى ارتباط مفهوم العِلِّيَّة بدليل الحدوث ، على منوال ارتباط الطبيعة بالإلهيات فى علم الكلام حيث الطبيعة فى صيرورتها والأفعال فى غايتها لا تخضع لقانون أو علَّه ذاتية إنما المحرك لها والرابط بين حركاتها خلال الزمن هو قوة مفارقة ، وهنا ينكر الأشاعرة بوضوح مفهوم السببية الطبيعية فى تفسير حوادث الطبيعة ويرجعون تأثيراته الظاهرة إلى ما يسمُّونه بعادة " الاقتران " حيث العلاقة بين السبب

ونتيجته ليس لها وجود فى الواقع وإنما ترجع إلى طبيعة الذهن البشرى ذاته الذى يـربـط بيـن السبب والنتيجة لمجرد تكرار حدوثهما معًا أو متتاليين على نحو ظاهرى لا فعلى[٤٩] .

ولأن السببية كمفهوم يكرِّس لعقلانية وموضوعية المنهاجية العلمية فى دراسة الظواهر الطبيعية والإنسانية لم يكن حاضراً إلا فى الفلسفة الرُّشدية والتى مثلت التيار الهامشى فى الثقافة العربية الإسلامية آنذاك أمام سيادة الأشعرية ونهوض الاعتزالية بالدور الأساسى فى معارضتها ، فإنها - أى السببية – قد تعرضت لحالة من الغياب أو الخفوت الشديد على الأقل. ولا شك أن هذا الغياب للسببية الكامنة فى الأشياء نفسها والقابعة خلف الأحداث فى ذاتها إنما يدفع العقل إلى تجاوز الأسباب الموضوعية المباشرة الكامنة فى بنية الحدث والتعويل على تفسيرات ميتافيزيقية ، وهو الأمر الذى أبقى الوعى العربى عاجزًا عن امتلاك ناصية العلوم الطبيعية وبالذات منهاجيتها التجريبية الحديثة ، ما أثمر ضعفًا شديداً فى نسق "الثقافة العلمية" الذى يرتكز على طبيعة الموقف من العلم لدى الجماعات الإنسانية: مدى حضوره كمحتوى ، أى كمجموعة ظواهر يتوفر عليها طلاب العلم للفحص والدراسة ، وهذا هو السقف الأدنى لحضوره ، ثم كمنهاجية تنظم وتصوغ طرائق التفكير فى هذه الظواهر داخل كل ثقافة إنسانية وهل تسيطر عليها النظرة العلمية فى رؤية الوجود والطبيعة والإنسان بمقوماتها العقلانية والموضوعية أم تغيب عنها هذه النظرة لصالح نقيضتها القدَرية ، أو السحرية الأسطورية ، ومن ثم مدى استعداد الناس فى هذه الثقافة للاعتبار بقيم الجد والاجتهاد ومراكمة الخبرة المهنية والتدريبية واختزان الكفاءات والمهارات البحثية والتنظيمية ثم تقنينها فى مؤسسات وأبنية تنشرها فى المجتمع وتحفظها فى الأجيال المتعاقبة دونما انقطاع كامل أو تقلب شديد على النحو الذى يخلق لدى هذا المجتمع نوعًا من الوعى العلمى الرصين الذى يخلو تدريجيًا من الأسطورية والسحرية والذاتية المفرطة ويكتسب تدريجيًا عقلانية وموضوعية تَسِمُهُ بالتجانس والاستمرارية والقدرة على التكيف الهادئ والاستيعاب الآمن للمعارف ووجهات النظر والآراء الجديدة دون تقلصات شديدة .

وقد أدى ضعف الثقافة العلمية بدوره إلى رسوخ المقوم الميتافيزيقى فى بنية العقل العربى وهيمنته على روح النشاط الفكرى والفلسفى والسياسى ، وفى الوقت نفسه خفوت النزعات الفلسفية الوضعية والمادية ، ما قاد إلى صياغة مزاج ثقافى عامٍ ينزع إلى استحضار قوة مفارقه غيبية خارجية أو فوقية لديها القدرة دائمًا على الفعل والتأثير فى الواقعى والداخلى والعادى . وإذا كانت هذه القوة المفارقة يتم تفسيرها على مستوى الوعى الشعبى تفسيرًا سحريًا أسطوريًا تمامًا باتجاه خرافات الجان والعفاريت ، فإنها تتحول على المستوى الثقافى الأرقى نوعًا والذى يحوز أصحابه بدرجة أو بأخرى مؤهلات تعليمية أو تدريبات عملية أو يكتسبون مهارات إدارية ويراكمون خبرات مهنية ولكن دون تأسيس ذلك كله على منهاجية علمية تصوغ لديهم رؤية حديثة للوجود فى اتجاه تفسير " واقعى " ينتمى إلى العالم السياسى لا الفوقى ، وهو تفسير يستدعى " آخر " لا بد وأن يكون مناوئا لأهداف الجماعة الإنسانية على نحو يبرر تاريخيًا وواقعيًا اتهامه بالعداء ، وهو الأمر الذى يجعل إسرائيل ثم الغرب يجسدان الصورة المثالية لهذا العدو المتآمر "الشيطان " ويفسح المجال لنمو نظرية المؤامرة فى الثقافة العربية استنادا إلى المشروعية التى توفرها أحيانًا وبأقدار مختلفة لهذا التيار تلك التحيزات الغربية ضد القضايا العربية على الساحة الدولية وبالأخص الصراع العربى – الإسرائيلى فى القرن العشرين .

بل ويمعن هذا التيار ، لدى أكثر تجلياته تطرفًا ، فى تجاوز هذه الحسابات "التاريخية" إلى صياغة تناقض مبدئى / وجودى مع الغرب الذى يلتبس لديه بصورة الشيطان التى أنتجتها المخيله الدينية للشر المحيط بقصة الخلق والوجود البشريين ، ذلك الشيطان الذى يقضى العمر كله باذلاً الجهد كله فى محاولة إغواء الإنسان وجره إلى الهاوية . ومن ثم يعتقد هذا التيار ، وفى تجلياته الأخيرة بالذات ، فى خطاب المؤامرة الذى يتحول لديه إلى " نظرية " بل "نموذج تفسيرى كامل" للعالم السياسى يتأسس على تلك الضدية الكاملة التى يأخذها الغرب من العرب المسلمين والتى لا تقل فى عمقها عن ضدية الشيطان للموقف الإنسانى منذ بدء الخليقة وقبل أن يبدأ التاريخ ، ومن ثم فهو يتبنى خطابًا دعائيًا زاعقًا يستحضر المؤامرة ليس فقط فى منطلقاته

الفكرية أو تحليلاته ورؤاه السياسية ، بل وأيضًا فى مواجهة أكثر الحوادث تلقائية ومباشرة والتى تصدر ليس عن الغرب وحدة باعتباره الآخر الثقافى ، أو إسرائيل باعتبارها الآخر الاستراتيجى ، وإنما أيضًا فى مواجهة الحكومات باعتبارها الآخر السياسى فى اللعبة الحزبية حتى وصل الأمر بكاتب سياسى شهير "رحمه الله" كان معروفًا بميوله الإسلامية رغم خلفيته اليسارية ، إلى اعتبار كارثة زلزال ١٩٩٢م الطبيعية مسئولية الحكومة المصرية.

ثالثًا - التيار التوفيقى والغرب الإنسانى :

وعلى المستوى الثالث يتجلى الغرب عاديًا "متوازنا" لدى التيار التوفيقى الذى يرى فى الغرب أحد روافد إلهامه الثقافى ولكنه يرفض وضعه كرقيب على ممارساته السياسية أو كحلقة وسطى فى تفاعلاته الداخلية ، ليس فقط لأنه يحوز هواجس إزاء الغرب كمنافس وليس كـ " شيطان " تاريخى على امتلاك زمام الحضارة الإنسانية تدفعه إلى عدم الثقة الكاملة به ، وإنما أيضًا لأنه يدرك طبيعة الاختلاف بين كثير من إلهامات الثقافتين العربية والغربية عند الجذور - أى على مستوى الرؤية الوجودية - وإن بقيت إمكانية للتوفيق على الأصعدة العملية كأنماط الإنتاج الاقتصادى والتنظيم الاجتماعى والممارسة السياسية . فهو إذن يصوغ رؤية ثقافية متوازنة للغرب لا تنحرف به إلى الملائكية أو الشيطانية وإنما تحتفظ له بصورته الإنسانية "العاديَّة" النازعة من ناحية إلى تحقيق التقدم الأخلاقى حسب الجوهر الذى تتصوره فى الإيمان بالحرية والتعددية ، ولكنها تدرك من ناحية أخرى وبوعى إنسانى وجدلى عميق أن الأخلاق المجردة لا تحقق الأهداف التاريخية وحدها أو بذاتها، وإنما تحتاج إلى من يؤمن بها ، كما أن الإيمان قد ينجرف أحيانا إلى نوع من التعصب . والغرب فى مسعاة لصياغة تقاليده الكلاسيكية الأخلاقية والمعرفية لم يكن بمنأى عن هذه الإشكالية الكبرى ، ولذا فقد خضع لتناقضاتها أحيانًا كثيرة فى مسيرة تقدمه الطويلة التى وصلت إلى ذروتها فى القرن العشرين ، ولكن دون أن يعنى تقدمه هذا ، أو يُقرَن بمثالية أخلاقية / تطهرية ،

وهنا يأتى خطاب المؤامرة خافتًا وكامنًا فى هامش الوعى مرتديًا أزياء لغوية من قبيل " التحيز " و "الكيل بمكيالين" و"المراوغة" الغربية.

وعلى هذه الرؤية الثقافية المتوازنة والتى تضع الغرب فى حجمه الطبيعى كتجربة تاريخية إنسانية وحضارية كبرى رغم كل تناقضاتها الداخلية ، أو اختلافاتها معنا ، يؤسس التيار التوفيقى العربى رؤية للتاريخ تتمتع بالتوازن نفسه يمكن تسميتها بـ "الواقعية التاريخية" ، وهى رؤية جدلية تركيبية تحتفظ بمكون " الواقعية " من التيار الأول " المعاصرة" دون " البراجماتية" حيث التخطيط الاستراتيجى انطلاقًا من مصالح وطنية أو قومية هو المكون الأساسى فى تصوره لبنية الصراع الاستراتيجى العالمى حيث يلتزم هذا المكون بالذاتى / الأنانى فى مواجهة الإنسانى / الأخلاقى غالبًا إن لم يكن بالضرورة . بينما يحتفظ بالتاريخية من التيار الثانى " الأصالة" دون السلفية حيث إدراكه العميق للبيئة التاريخية التى يدور فيها هذا التخطيط الاستراتيجى وتساؤلاته الجادة عن مفردات هذه البيئة وعن طبيعة الإرادات الفاعلة فيها عبر المراحل التاريخية المتعاقبة لكون هذه المفردات والإرادات هى الصانعة لما يمكن تسميته بـ "الذكاء التاريخى" الذى يمنح قوة ما ، أو جماعة ما ، أو فكرة ما ، أو حتى شخصًا ما دورًا مهمًا فى لحظة تاريخية بعينها أكثر من سواها ، ومن سواه ، ومن ثم فهو يتجاوز نفعية التيار الأول ، وسلفية التيار الثانى .

وبينما التخطيط الاستراتيجى كمكون للعقلانية يحظى بالوضوح فإن الذكاء التاريخى يبقى محتاجًا إلى إيضاح ؛ ذلك أن التاريخ يمكن تقسيمه على صعيد هذا الذكاء إلى مرحلتين متمايزتين تفصل بينهما لحظة انبثاق الحداثة كمشروع تاريخى مركَّب وشامل أحدث تغيرًا حاسمًا فيما يتعلق بمفردات البيئة التاريخية ، وفى طبيعة الإرادات الفاعلة فيها .

ففى المرحلة الأولى الممتدة فى عصور طويلة سابقة لهذا المشروع ، وعلى تباين هذه العصور فيما بينها ، ساد ذكاء تاريخى دائرى حيث تمحورت مفردات البيئة التاريخية حول الفرد الحاكم ، أو الأسرة / البيت الحاكم ، أو الفكرة الملهمة الحاشدة

وخصوصًا الدين ، فكان لهذا الثلاثى بالأساس القدرة الفائقة على صناعة العالم السياسى ، فهذا الحاكم يوحد القطرين فتنشأ وطنية مصر التاريخية ، وذاك يبنى الأهرامات فتترسخ على أرضها حضارة شامخة لا تزال تكافح الزمن "التاريخ" ، ثم يأتى حاكم آخر تعوزه الرؤية أو تنقصه الإرادة فإذا بمصر تحت أقدام قبائل من الرعاة الشرقيين "الهكسوس"، وهكذا .

وعلى صعيد الأسر أو البيوت الحاكمة نجد فارقًا هائلاً بين الأسرة الفرعونية الثامنة عشرة أسرة أحمس وتحتمس التى حررت مصر من الهكسوس وأعادت صياغة نظريات الأمن والاستراتيجية القديمة فى مصر، والتى لا يزال بعضها إلى الآن يتسم بالجدة والعمق ، وبين الأسر من السادسة والعشرين وحتى الثلاثين حيث حكم النوبيون ، والليبيون إن ضمنًا أو صراحة ، وسمعنا أسماء بعنخى وششنق ملوكًا لمصر بعد تحتمس الثالث ورمسيس الثانى ، قبل أن يتكرس احتلالها فارسيًا ثم يونانيًا مع سقوط الدولة الفرعونية الحديثة / العظيمة . بل نجد هذا التباين داخل الأسرة الواحدة والممتدة ، فشتان مثلاً بين الأسرة الأموية فى بدايتها وفى نهايتها ، والعصر العباسى الأولى حيث سطوة أبى العباس وامتداد الرشيد وانفتاح المأمون ، ثم الثانى حيث لا شىء سوى الضعف والتمزق وسيطرة السلطة الرعوية شبة الإقطاعية على المجتمع العربى .

وعلى صعيد الفكرة كانت هناك فكرة السمو لعرق ما ، أو التفوق لجماعة ما ملهمة للإسكندر فى تشكيل إمبراطوريته ، كما كانت فكرة الدين قادرة على تعبئة أقوام وحشدها معًا ، وأيضًا على تمزيق جماعة واحدة بين فرق وشيع ، فقد تعذبت روما بالمسيحية ودخلت فى صدام مع كل مستعمراتها المسيحية قبل أن تؤمن بها . بل يذهب الأستاذ "بابيه" أستاذ علم الاجتماع فى جامعة السربون إلى أن السبب الرئيسى ، بل السبب الوحيد ، الذى جعل الإمبراطور قسطنطين يتخذ المسيحية دينا رسميا إنما هو " ما رآه فيها من التعصب الذى لا يوجد فى غيرها من الأديان التى كانت منتشرة إذ ذاك فى روما ، والذى سيربط الإمبراطورية برباط من حديد فيكون ذلك مقاومًا لعوامل

التفكك التى تسرى فى شرايين الإمبراطورية مترامية الأطراف "(٥٠) ، بينما اجتمعت قبائل العرب ، على ما كان بينها من ثارات ، حول الإسلام ، وما هى إلا سنوات قلائل حتى تحول بدو العرب إلى فاتحين متحضرين أصحاب رسالة خرجوا لينشروها فى العالمين .

هذا بالنسبة إلى مفردات البيئة التاريخية ، أما طبيعة الإرادات الفاعلة فيها فقد اتسمت بالتغير الشديد على النحو الذى ذكرناه فى هذه المرحلة ، فالفاعلون فى حالة تبدل سريع بين قوة وضعف لأنهم يفعلون باعتبارهم أفرادًا أو أسراً ، أو حتى أفكاراً ، ولذا فهم يُنزِلون إرادتهم على التاريخ بشكل مباشر يؤثر سريعًا ، وينتهى أثره سريعًا أيضًا دون قدرة على صياغة أبنية تاريخية يمارسون فعلهم من داخلها وتكون قادرة على الاحتفاظ بمقومات هذا الفعل إلى مدى طويل وعلى نحو مؤثر ، وبالأخص فعل الهيمنة أوالتقدم ، إلا بقدر محدود وآجال قصيرة محكومة بالعمر البشرى .

أما المرحلة الثانية فقد سادها ذكاء تاريخى خَطِّىّ حيث اصطبغت بصبغة الحداثة التى دشنتها ، فالأخيرة بناء تاريخى شامل اجتماعى – سياسى – اقتصادى تأسس على مرحلة جديدة فى العلم الذى هو بدورة أكثر أبنية التاريخ استقراراً واستمراراً لأنه يقوم سواء فى تطوره أو فى تاثيرة على التراكم ، ومن هنا فإن التراكم المعرفى لدى أمة يعنى بالضرورة – رغم تبدل الحكام وتعاقب الإيديولوجيات – تراكمًا تاريخيًا ، فبدءاً من هذه اللحظة تَحوَّل التاريخ إلى أبنية متمايزة للتقدم حينًا ، وللتخلف أحيانًا أخرى حسب المواقف من العلم التى باتت بالضرورة مواقف من التاريخ . ومن هنا أصبحت الدولة القومية / الوطنية هى وحدة الفعل الأساسية ، كما أصبح الاستقرار النسبى وليس التغير المستمر والانقلابى هو طبيعة الإرادات الفاعلة فى التاريخ .

ومن نافلة القول أن العالم العربى الإسلامى الذى شهد ذروة تألقه فى العصر الوسيط فى نهاية المرحلة الأولى تقريباً بدأ رحلة تراجعه ضمن دورة التراجع التاريخى للحضارة الإسلامية بمطلع العصر الحديث ، ثم شهد ذروة ضعفة مع تألق الحداثة

الأوربية منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن حيث اتسم التقدم الأوربى بالاستمرارية ، والتخلف العربى بالاستمرارية ذاتها ، ولم تحدث تحولات تذكر ، ناهيك عن التحولات الانقلابية فى بنية القوة العالمية منذ قرنين على الأقل ، اللهم إلا داخل تجاويف الغرب نفسه . ولأن من طبيعة الأشياء وسنن الكون أن الأقوى فى التاريخ هو الأقدر على صياغة قواعده الآمرة وقوانينه المنظمة ، فقد اضطلع الغرب عبر بؤره القائدة بمهمة وضع هذه القواعد على نحو مستمر ومتعاقب فى حقبة تاريخية أصبح العالم فيها أكثر اتصالاً على نحو مكَّن لهذه القواعد من أن تُرى وتعاش ، ومن ثم وجد العرب أنفسهم محكومين بهذه القواعد " الانتداب والوصاية والحماية على رأسها " وبهذه المؤسسات "عصبة الأمم والأمم المتحدة" وبتلك الاستراتيجيات " الحرب الباردة وتوازنات الرعب النووى والنظام العالمى الجديد " وغيرها من القواعد التى لم يشاركوا قط فى صنعها ، وأحياناً لم يعلموا بها، وتحملت الجغرافيا العربية فى هذين القرنين بالذات أعباء عجز تاريخها احتلالاً وتمزقًا أمام الغرب وإسرائيل.

وفى اللحظة التاريخية التى نعيشها وبكل إحباطاتها كان ممكنًا للعقل العربى ، وربما مشروعًا ، أن يضطرب وأن يعيد تفسير تاريخة وبالذات الأحداث الثلاثة الكبرى : الاستعمار الغربى ، والهجمة الصهيونية ، والتحيز الأمريكى ، فهى ذات دلالة ولا شك من وجهة نظر خطاب المؤامرة :

– فهى من وجهة نظر التيار الأول"المعاصرة" لا تعدو سوى إعمال تلقائىٍ للتخطيط ، ثم الصراع الاستراتيجى حول صياغة العالم بين طرفين لكل منهما دوره وغاياته فى التاريخ ، وكذا لأطراف فاعلة أخرى .

– ومن وجهة نظر التيار الثانى"السلفى" ليست سوى مفردات المؤامرة السياسية الكبرى المستمرة منذ وعى الغرب بحضارة وقوة الطرف العربى لتدمير العروبة والإسلام .

– ومن وجهة نظر تيار الواقعية التاريخية يبدو الأمر معقداً إذ يرفض القول التبسيطى بالمؤامرة الغربية على العرب وحدهم ، وذلك لأن سعى الغرب للهيمنة –

وهو حقيقة تاريخية – لم يكن لينجح وهناك قوة كبرى فى العالم خارجه حتى وإن لم تكن فى الجغرافيا العربية ، فالعالم أوسع من مجرد العرب والغرب وحدهم، وفى الوقت نفسه لا يمكن لهذا التيار أن يفلت من صوت عميق يضج بالشكوى من داخله لكثير من ممارسات الغرب المنحازة ضد مصالحنا على الأرض ، وضد رؤانا فى العقل ربما بأكثر مما يشكو الآخرون فى هذا العالم .

ومن ثم فإن هذا التيار لا يقبل بخطاب المؤامرة "الزاعق" الذى يحيلها نموذجًا تفسيريًا كاملاً للعالم السياسى حتى فى أدق تفاصيله وأكثرها عملية ومباشرة ، ولكنه لا يتعالى تمامًا عليه لأنه يستشعر تحيزات الغرب ضد الوجود والمصالح العربيين فى هذه المواقف التاريخية على تباعدها ، ولذا فهو يؤمن بأن ثمة " تحيزًا " تاريخيًا يمارسه الغرب فى مواجهتنا لا يعود ، وعلى نحو مبسط ، إلى مؤامرة مستمرة فى التاريخ من الغرب المسيحى حيث يجلس قادته وزعماؤه ليحيكوها فى ظلمة الليل لأجل تنفيذها فى نهار اليوم التالى ضد العرب والإسلام بالذات ، وإنما يعود إلى مركَّب شامل وعميق وإشكالى من دوافع ثقافية واستراتيجية تصنع نوعًا من الذكاء التاريخى السلبى من وجهة النظر العربية وتضغط باتجاه ضراوة الممارسات الغربية إزاء العالم كله فى شق منه ، وإزاء العرب المسلمين خصوصًا لحساسية موقعهم فى هذا العالم وتاريخه الحضارى الاستراتيجى فى شقه الآخر وعلى نحو يرسِّخ ذهنية "التحيز " لدى هذا التيارالواسع من ناحية ، وقد يثير هاجس " المؤامرة " أو ذهنيتها لدى التيار السلفى من ناحية أخرى .

الهوامش

(١) ريتشارد فليتشر ، الصليب والهلال ، بنجوين ، لندن ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٣م. فى : تاكيس جيروس ، استحالة التعميم فى التأريخ للعلاقات المسيحية - الإسلامية عبر التاريخ ، الحياة ٢٠٠٣/٦/٨م .

(٢) د. صالح السنوسى ، العرب من الحداثة إلى العولمة ، دار المستقبل العربى ، القاهرة ، ٢٠٠٠م .

(٣) برنارد لويس ، أين الخطأ ؟ : التأثير الغربى واستجابة المسلمين ، ترجمة د. محمد عنانى ، تقديم د. رءوف عباس ، دار سطور ، القاهرة ، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ ، ص٦٤ .

(٤) محمد جابر الأنصارى ، تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية : مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ٢٠٠٠م . ص ٤٢ .

(٥) إسرائيل شاحاك ، الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود ، ترجمة حسن خضر ، سينا للنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤م ، ص١١٥ .

(٦) إسرائيل شاحاك ، الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود ، مرجع سابق . ١١٦ .

(٧) إسرائيل شاحاك ، الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود ، مرجع سابق ، ص١١٩ .

(٨) إسرائيل شاحاك ، الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود ، مرجع سابق . ص١٢٥ .

(٩) د . إبراهيم البحراوى ، الأدب الصهيونى بين حربىْ ١٩٦٧م ، ١٩٧٣م ، مكتبة سعيد رفعت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨١م ، ص٢٦ .

(١٠) د . إبراهيم البحراوى ، الأدب الصهيونى بين حربىْ ١٩٦٧م ، ١٩٧٣م ، مرجع سابق ، ص٢٦ .

(١١) د . إبراهيم البحراوى ، الأدب الصهيونى بين حربىْ ١٩٦٧م ، ١٩٧٣م ، مرجع سابق ، ص٢٧ .

(١٢) إسرائيل شاحاك ، الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود ، مرجع سابق، ص ١٢٧ .

(١٣) إسرائيل شاحاك ، الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود ، مرجع سابق . ص١٢٣ .

(١٤) إسرائيل شاحاك ، الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود ، مرجع سابق، ص١٢٤ .

(١٥) د . إبراهيم البحراوى ، الأدب الصهيونى بين حربىْ ١٩٦٧م ، ١٩٧٣م ، مرجع سابق ، ص١٥ .

(١٦) د . إبراهيم البحراوى ، الأدب الصهيونى بين حربىْ ١٩٦٧م ، ١٩٧٣م ، مرجع سابق ، ص١٤ .

(١٧) د . إبراهيم البحراوى ، الأدب الصهيونى بين حربىْ ١٩٦٧م ، ١٩٧٣م ، مرجع سابق ، ص١٤ .

(١٨) د . إبراهيم البحراوى ، الأدب الصهيونى بين حربىْ ١٩٦٧م ، ١٩٧٣م ، مرجع سابق ، ص١٥ .

(١٩) كارين أرمسترونج ، معارك في سبيل الإله ، الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام ، مرجع سابق ، ص ٥٠٤ .

(٢٠) كارين أرمسترونج ، معارك في سبيل الإله ، الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام ، مرجع سابق ، ص٥٠٣ .

(٢١) كارين أرمسترونج ، معارك في سبيل الإله ، الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام ، مرجع سابق ، ص ٥٠٤ - ٥٠٥ .

(٢٢) كارين أرمسترونج ، معارك في سبيل الإله ، الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام ، مرجع سابق ، ص٥٠٦ .

(٢٣) كارين أرمسترونج ، معارك في سبيل الإله ، الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام ، مرجع سابق ، ص ٥١٧ .

(٢٤) ديبورا ج . جيرنر ، وفيليب أ . شروت في : ديبورا ج . جيرنر، محرر ، الشرق الأوسط المعاصر محاولة للفهم ، ترجمة أحمد عبد الحميد أحمد ، مراجعة د . رءوف عباس ، المجلس الأعلى للثقافة ضمن سلسلة المشروع القومي للترجمة ، عدد ٥٠٦ ، الطبعة الأولى ،٢٠٠٣م، ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٢٥) راجع : د. عبد المنعم سعيد ، صفحة قضايا استيراتيجية ، بجريدة الأهرام ، الإثنين ٢٠ مايو ٢٠٠٢م .

(٢٦) كارين أرمسترونج ، معارك في سبيل الإله ، الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام ، مرجع سابق ، ص ٥١٢ .

(٢٧) نعوم شومسكي ، إعاقة الديمقراطية: الولايات المتحدة والديمقراطية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٢م ، ص٣٧٧ - ٣٧٨ .

(٢٨) نعوم تشومسكي ، إعاقة الديمقراطية: الولايات المتحدة والديمقراطية ، المرجع السابق ، ص ١٦٦ .

(٢٩) نعوم شومسكي ، ماذا يريد العم سام ؟ ، تعريب عادل المعلم ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٨م ، ص١٨ .

(٣٠) نعوم شومسكي ، ماذا يريد العم سام ، مرجع سابق ، ص٢١ .

(٣١) نعوم شومسكي ، إعاقة الديمقراطية: الولايات المتحدة والديمقراطية ، مرجع سابق ، ص٢١٢ .

(٣٢) جورج قرم ، شرق وغرب : الشرخ الأسطوري ، دار الساقي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٣ ، ص٩٠ .

(٣٣) إليز مارينستراس ، نحن الشعب : أصول القومية الأمريكية ، منشورات غاليمار ، باريس ١٩٨٨م ، الفصل العشرون ، ص ٣٧٩ - ٤٠٠ في جورج قرم ، شرق وغرب : الشرخ الأسطوري ، مرجع سابق ، ص٩٠ .

(٣٤) ريتشارد نيكسون ، ١٩٩٩ : نصر بلا حرب ، ترجمة وتقديم المشير محمد عبد الحليم أبو غزالة ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨، ص٣٩٢ .

(٣٥) ريتشارد نيكسون ، ١٩٩٩ : نصر بلا حرب ، المرجع نفسه ، ص٣٩٢ .

(٣٦) نوام شومسكي ، إعاقة الديمقراطية: الولايات المتحدة والديمقراطية ، مرجع سابق ، ص٢٢٦ .

(٣٧) زبجنيو بريجنسكى ، الفوضى : الاضطراب العالمي عند مشارف القرن الحادى والعشرين ، ترجمة مالك فاضل، الأهلية للنشر والتوزيع ، عمان ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٧، ص١٤٢ .

(٣٨) أيان ر . مانرز ، وباربرا ماكين بارمنتر ، الشرق الأوسط : مقدمة جغرافية ، فى : ديبورا ج . جيرنر، محرر ، الشرق الأوسط المعاصر محاولة للفهم ، مرجع سابق ، ص٢٧ .

(٣٩) زبجنيوبريجنسكى ، الفوضى : الاضطراب العالمي عند مشارف القرن الحادى والعشرين ، مرجع سابق ، ص١٤١ .

(٤٠) على الدين هلال ، وجميل مطر ، النظام الإقليمى العربى : دراسة فى العلاقات السياسية العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٦ ، ص٣١ .

(٤١) على الدين هلال ، وجميل مطر ، النظام الإقليمى العربى : دراسة فى العلاقات السياسية العربية ، مرجع سابق ، ص٣٢ .

(٤٢) Armajan, middle east : past and present, pp. 392/ 393. فى : على الدين هلال ، وجميل مطر ، النظام الإقليمى العربى : دراسة فى العلاقات السياسية العربية ، مرجع سابق ، ص٣٥ .

(٤٣) على الدين هلال ، وجميل مطر ، النظام الإقليمى العربى : دراسة فى العلاقات السياسية العربية ، مرجع سابق ، ص٣٥ .

(٤٤) عبدالسلام بنعبدالعالى ، الثقافة العربية والتثاقُف فى مرآة الآخر ، الحياة اللندنية ، ١١/١/ ٢٠٠٤ م .

(٤٥) عبدالسلام بنعبدالعالى ، الثقافة العربية والتثاقُف فى مرآة الآخر ، الحياة اللندنية ، ١١/١/ ٢٠٠٤ م .

(٤٦) د. يمنى طريف الخولى ، الطبيعيات فى علم الكلام : من الماضى إلى المستقبل ، دار قباء ، القاهرة ، ١٩٩٨م .

(٤٧) د. أحمد عبد الجواد ، مفهوم الطبيعة عند المتكلمين ، الأهرام صفحة ثقافة ، ملحق الجمعة ، ١٩٩٩/٩/٣م .

(٤٨) د. محمد عابد الجابرى ، تكوين العقل العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة السابعة ، ١٩٩٨م . ص٢٩ .

(٤٩) د. أحمد عبد الجواد ، مفهوم الطبيعة عند المتكلمين ، المرجع نفسه .

(٥٠) د. عبد الحليم محمود ، أوربا والإسلام ، مرجع سابق ، ص٣٤ .

خاتمة

الفكر يجادل الفكر .. والواقع منعزل راكد ..
استاتيكية الفكر السياسى العربى !

يكشف السجال الدائر حول تغيير المجتمعات العربية منذ احتلال العراق عن أولوية قضايا مركزية كالعقلانية والديمقراطية والقومية والعلاقة مع الآخر مغلفة بسؤال النهضة الدائم والمحفز ، وهى نفسها قضايا الجدل الذى دشنته موجة المراجعات بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧م وانتكاسة المشروع الناصرى واهتزاز عقيدة القومية العربية ، وهى أيضا أو بعضها كانت مداراً للسجال بعد هزيمة "هوجة" أحمد عرابى وخضوع مصر للاحتلال البريطانى ، وقبل ذلك كانت هذه القضايا نفسها موضع تساؤل الفكر العربى فى نزوعه النهضوى منذ حملة نابليون على مصر قبل قرنين أو أكثر . وبرغم خصوصية الإشكالات التى أثارتها هذه القضايا فإنها جميعًا تشترك فى ملمح "الاستاتيكية" أو "الدائرية" والذى يعنى استمرارية طرحها على أجندة الفكر العربى المعاصر سواء على نحو دائم متصل أو على نحو حلقى متكرر ودونما قدرة على تجاوزها أو إحداث قطيعة معرفية معها .

فالعقلانية التى كرّس لها العلم الطبيعى الحديث بمنهاجيته الشكية التجريبية كأساس لرؤية الوجود هى مطلب الثقافة العربية منذ مطلع العصر الحديث ، وكذلك الديمقراطية التى تثير الجدل الفكرى والسياسى العربى منذ القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين الذى شهد بدوره بزوغ عقيدة القومية العربية والاستقطاب الوهمى الذى دار بينها وبين الإسلام كقضية جدل فكرى نبعت من فضاء نهضوى عامٍ استمرت مطروحة طوال القرن العشرين ولا تزال ، وانتهاءً بقضية العلاقة مع الآخر التى شغلت الذهن العربى ودارت حولها مناظراته المتعددة سواء بين تياراته المتباينة أو مع الآخر نفسه منذ شهدت ثمانينيات القرن التاسع عشر مناظرات جمال الدين الأفغانى وأرنست رينان ، وحتى تسعينيات القرن العشرين التى كشفت عن حدة انفعالاته وعمق انزعاجه من دعوى صدِام الحضارات حينما أطلقها هانتنجتون نظريًا ، وعندما تبناها اليمين الأمريكى المحافظ عمليًا بعد أحداث سبتمبر بدعوى مكافحة الإرهاب وصولا إلى العراق . ورغم تغيرات دقيقة فى التفاصيل والملابسات ، فإن استمرار طرح هذه

القضايا على مستوى البنية عبوراً على فواصل القرون وحواجز الزمن إنما يثير التساؤل حول دوافعه، وفى اعتقادنا أن ثمة دوافع ثلاثة أساسية :

الأول منها يتعلق بحالة " الانشطار " فى المرجعية الثقافية والتنافس الشديد بين طرفيها والذى يؤدى إلى أن يصبح جدل الفكر مع الفكر بديلاً لجدل الفكر مع الواقع ، وهو ما يمثل معوقًا لتطور الواقع وإنجاز الأهداف التى يطرحها الفكر والذى وقعت تياراته ولا تزال فى حالة اشتباك لم تنفضّ بعد منذ مطلع العصور الحديثة ، ومن ثم فهى تجد نفسها أسيرة لحالة استقطاب تقود إلى ضعف تأثيرها جميعًا فى مجرى الحياة العربية لأن الجهد الأساسى لكل تيار فكرى إنما يتبلور غالبًا ويُبذل فى مواجهة تيار فكرى آخر وليس فى مواجهة الواقع نفسه والذى يبدو هو الآخر أكثر حيرة وقلقًا إزاء ما يشهده من تنافسية تيارات متناقضة جذريًا على محاولة إلهامه فيقيم تعامله معها على أساس من الشك فيها جميعا ومن ثم الابتعاد عنها ورفض كل إلهاماتها خضوعًا لملابسات الحركة الضاغطة والظروف الآنيَّة دونما إلهام من رؤية شاملة ، الأمر الذى يضعف كثيراً من تأثير الفكر على الواقع ويعزل كلاً منهما عن الآخر ليبقى الواقع جامداً . وهكذا تبقى أسئلته ومشكلاته وأهدافه ووسائله ثابتة ، وتبقى قضاياه الكبرى هى الأخرى مطروحة على نحو مستمر أو متكرر .

أمر آخر مهم يترتب على انشطار المرجعية الثقافية يتعلق بقضية التراكم والانقطاع إذ يؤدى إلى تقسيم شبه جذرى للنخب السياسية يكون من نتيجته نزعة إقصاء ورفض للآخر الداخلى : الطبقى ، الحزبى ، القَبَلى ... مع الاستعداد للانقضاض عليه والقضاء على كل ما يمثله من أبنية ورموز إذا ما توافرت الظروف المساعدة ، ما يؤدى فى النهاية إلى دخول المجتمع فى نفق التحولات الانقلابية بين أنظمة سياسية جد مختلفة تراوح بين هذه المرجعية وتلك ، ما يقود إلى الانقطاعية لأن كل نخبة تحاول إلغاء تجربة سابقتها ليبدأ المجتمع من جديد مع كل تحول سياسى جديد " السودان فى العقود الثلاثة الأخيرة نموذج بالغ الدلالة ربما لدرجة الإثارة ، وكذلك الجزائر فى العقدين الماضيين، وأيضا مصر فى ربع القرن الماضى وإن بدرجة أقل سفوراً " ، ولا شك أن هذه الانقطاعية تؤخر كثيراً حركة الواقع وقدرته على التطور لأنها تعطل قدرته

على مراكمة الخبرة والتقاليد والإنجازات ومن ثم تقود إلى جموده واستمرارية طرح مشكلاته وقضاياه الكبرى أو الأساسية .

وأما الثانى فيتعلق بالتجربة الاستعمارية بكل مراراتها فى عالمنا العربى والتى كان لها هى الأخرى أثرها فى تعميق دائرية التفكير السياسى سواء بطريق غير مباشر يتعلق بتفجيرها لرفض تيار أساسيٍّ فى الوعى العربى للآخر الغربى بوجهه الاستعمارى ومن ثم إثارة التناقض بين تيارات الفكر العربى ترسيخًا لحالة الانشطار فى المرجعية على النحو الذى قد سلف ، أو بطريق مباشر يتعلق بالانقطاع السياسى الطويل نسبيًا والذى ولَّدته فى مسيرة المجتمعات العربية فى فترة مهمة من التاريخ الحديث والمعاصر تمتد بين القرنين التاسع عشر والعشرين ، وهى الفترة التى شهدت رسوخ الدولة القومية فى الغرب وتبلورها فى باقى أنحاء العالم عبر تطور ذاتى داخلى تدريجى حُرمت منه جل المجتمعات العربية التى كانت قد دخلت إلى الفضاء الاستعمارى من بوابة السيطرة العثمانية ولم تخرج منه إلا فى النصف الثانى من القرن العشرين ولديها نفس المطالب المؤجلة فى النهوض والتطور ، ومن ثم نفس الأسئلة عن المسالك والدروب والوسائل والأهداف والغايات " مفردات عمل الفكر " والتى كانت مطروحة قبل حضور الاستعمار وظلت مطروحة بعد رحيله رغم مرور أكثر من القرن لأن شيئًا ذا بال من هذه المطالب والأهداف لم يتحقق ، ومن ثم ظلت أجندتها بين منتصف القرن التاسع عشر والعشرين شبه ثابتة تتحور فى داخلها وتتطور فى تفاصيلها بينما هى مستمرة فى بنيتها لأن الواقع نفسه كان كذلك رغم مرور الزمن الذى شغله أو قطعه الاستعمار الغربى. وربما زاد من استاتيكية التفكير العربى فى هذا السياق ثلاثة أمور مهمة عن التجربة نفسها ودفعته إلى مزيد من الارتباك :

أولها هو الشعور بالمرارة إزاء البنيتين التاريخيتين اللتين أحاطتا به وعمقتا من أزمته ، الأولى – وهى البنية العثمانية المنتمية فى أغلب ملامحها إلى القرون الوسطى والقائمة على نوع من الإقطاع أو شبه الإقطاع – كان الفكر العربى قد اعتبرها مسئولة عن تخلفنا التاريخى الساحق الذى أوقعنا فى إسار الاستعمار ، ومن ثم لم

يكن هناك أى تصور لاسترجاعها. والثانية هى الغربية "الكولونيالية" المنتمية إلى العصر الحديث ونمط إنتاجه الرأسمالى فى أشد نزوعاته جموحًا والتى كانت مسئولة بلا شك عن جريمة استعمارنا ، وهو شعور مربك لأنه ضيَّق من خيارات الفكر العربى إزاء المستقبل الذى باتت تعوزه تجربة للنهوض حديثة ومستقلة وحسنة السمعة فى الوقت نفسه باتت صعبة المنال.

وثانيها هو حالة التلفيق التى آل اليها المشروع التوفيقى بضغط الزمن عليه ، ذلك أن إهدار نحو القرن دون تقدم قد زاد من فجوة التخلف وضاعف الجهد المطلوب لتصفيتها أو حتى تضييقها بممارسة خيارات فعالة وديناميكية ، وهى الخيارات التى لم تكن واضحة – على الأقل – وسلك الفكر إليها على عجل ، فقادته العجلة إضافة إلى السياق الدفاعى المحيط به إلى التلفيق بينها بدلاً من إبداعها أو إقامة الجدل بينها فكانت النتيجة اضطراب الواقع الذى ألهمته ، وتكريس تناقضاته وقصوراته ومن ثم عجزه عن التطور، وكان طبيعيًا أن يبقى الفكر فى معيته قابعًا بجواره يجتر نفسه ويعيد طرح قضاياه من جديد على أمل الخروج من المأزق الكبير المحيط به والممسك بتلابيبه على شتى الأصعدة .

وأما الدافع الثالث فيتعلق بما يمكن تسميته " التفاعلية الشديدة " بين هذه القضايا نفسها حيث إنها جميعًا مرتبطة بسياق واحد يمتد ليطول الوعى العربى كله على نحو يجعل كلاً منها جذرًا لتاليتها ، أو ثمرة لسابقتها على نحو ما تشكله الشجرة الخضراء من علاقات وتأثيرات متبادلة بين أجزائها . فغياب العقلانية مثلاً والناجم عن غياب العلم الحديث ومنهجه الشكى / التجريبى ومن ثم استمرار المناهج الصورية التوليدية والحدسية للمعرفة التقليدية إنما يقود إلى غياب الموضوعية على مستوى الوعى الفردى وتأخر عملية بناء الذات الحديثة ، فانسحاب العقل من ساحة الوعى أو تراجعه إلى هامشها إنما يستدعى "العاطفية " التى تجسد إدراكًا للعالم تختل معه العلاقة بين الذات والموضوع حتى لتطغى الذات وصولاً إلى الدوجمائية وما تفرزه من

أبنية سياسية واجتماعية أقرب إلى العنف والإرهاب ، أو ليطغى الموضوع / العالم على نحو تغيب معه الروح الفردية وتترسخ الأبنية الاجتماعية الراكدة القائمة على الروح الإدماجية حيث القبلية المهيمنة أو التسلطية القاهرة .

وفى هذا السياق لا يُتصور أن توجد الديمقراطية لأنها ـ كبناء سياسى – تجسد فضاءً ثقافيًا متسامحًا يقوم على النسبى لا المطلق ، ونظامًا اجتماعيًا يقوم على التمايزات والهياكل الطبقية الحديثة المهنية والاقتصادية المصطبغة بالروح الحديثة وليس على الانقسامات التقليدية / البيولوجية والعرقية والدينية . ومن ثم فهى تحتاج إلى الروح الفردية الناضجة التى تصوغها العقلانية ولا يمكن تصور وجودها فى ظل غياب الشعور بالفردانية ، أو على العكس تضخم هذا الشعور إلى حد الدوجمائية .

وقضية القومية يمكن النظر إليها كذلك فى الفضاء الثقافى العربى باعتبارها تجليًا أوسع مدى للعلاقة بين الذات والموضوع ، حيث يستحيل الوطن/ القطر العربى ذاتًا مدركة للعرب الآخرين من حوله باعتبارهم موضوعات لعالم يمكن قبوله والتعامل معه فى إطار لا يطغى على الذات ، ويمكن رفضه والانسحاب منه حفاظًا على هذه الذات من هواجس الذوبان فيه ، فالعلاقة بين القطرى والقومى إنما تثير الملمح نفسه الذى تثيره قضية الديمقراطية وهو "التسامح " مع آخر موجود وحقيقى ومهم فى الفضاء المحيط بنا سواء كان فضاء النظام السياسى داخل الدولة الوطنية العربية باعتباره جماعه فئوية أو حزبًا سياسيًا أو قوة ضغط ، أو كان فضاء النظام الإقليمى العربى المستوعب والمجسد فى الوقت نفسه لتعدديتنا الوطنية فى التعبير السياسى ، ولوحدتنا القومية بتجانسها الثقافى .

وتبدو القضية الأخيرة "العلاقة مع الآخر" كثمرة نهائية لهذه المتوالية / الشجرة حيث يكون الآخر شريكًا مثاليًا نزيهًا وموضوعيًا ومتعاونًا إذا ما نضجت تصورات الذات للعالم وزادت قدراتها على الفعل والتأثير فيه . بينما يستحيل هذا الآخر شيطانًا مريدًا وعدوًا متآمرًا كلما تشوهت تصورات الذات والتبست بالدوجمائية وبعدت عن الموضوعية ، وكلما تم تهميشها أو حصارها وقلت من ثم فرصها فى الفعل والتأثير إذ

تندفع آنذاك لرثاء نفسها. والمهم هنا أن ارتفاع درجة التفاعلية بين هذه القضايا يربطها ، تقريبًا ، في سياق واحد بحيث تستدعى كل منها الأخرى غيابًا وحضورًا وإيجابًا وسلبًا ، ومن ثم فإن حضور أى منها أو غيابها - وهو أمر جائز ومتصوَّر - إنما يستدعى حضور أو غياب باقى هذه القضايا ، وهو أمر يؤدى إلى إعادة طرحها كحزمة متكاملة على وعينا العربى تكريسًا لدائريته ، وربما استاتيكيته .

المؤلف فى سطور

- صلاح سالم .

- تخرج فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة .

- يعمل كاتبا ، وصحفيا بجريدة الأهرام .

- تنشر مقالاته ودراساته بصحف ومجلات عربية أبرزها صحيفتا الحياة اللندنية ، والبيان الإماراتية ، ومجلة شؤون عربية .

الجوائز :

١ - حصل على جائزة العلوم السياسية من المجلس الأعلى للثقافة بمصر، عام ١٩٩٩م .

٢ - وعلى جائزة الصحافة السياسية العربية من الاتحاد العامّ للصحافيين العرب ، ونادى دبى للصحافة ، عام ٢٠٠١م.

٣ - وعلى جائزة الدولة التشجيعية فى العلوم الاقتصادية والقانونية ، فرع العلاقات الدولية ، عام ٢٠٠٤م .

٤ - ثم ـ مرة أخرى ـ على جائزة الصحافة السياسية العربية من الاتحاد العام للصحافيين العرب ، فى دورتها الأخيرة ، أبريل ٢٠٠٥ م.

المؤلفات :

١ - "تجليات العقل السياسى ومستقبل النظام العربى" عن دار قباء ، بالقاهرة ١٩٩٨م.

٢ – "تحولات الهوية والعلاقات العربية ـ التركية" عن معهد البحوث العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، عام ٢٠٠٠م. وهو الكتاب الذى حاز جائزة الدولة التشجيعية .

٣ – "وعى الإنسانية العربية بالذات والآخر" ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ٢٠٠٢ م.

٤ – "المستقبلات البديلة للنظام العالمى : آليات التحول التاريخى ، وخطاب تغيير العالم " عن المكتبة الأكاديمية ضمن سلسلة المستقبليات، القاهرة عام ٢٠٠٣م.

٥ – "الإسلام والغرب .. بين عقد الحضارة ونزعات الهيمنة" ، المكتبة الأكاديمية ، ضمن سلسلة المستقبليات ، ٢٠٠٤ م .

٦ – "عن العولمة .. التاريخ ، والبنية ، والمستقبل" ، المكتبة الأكاديمية ، القاهرة ، ضمن سلسلة المستقبليات ، عام ٢٠٠٥ م .

٧ – "العرب والصراع الدولى" ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ٢٠٠٥ م .

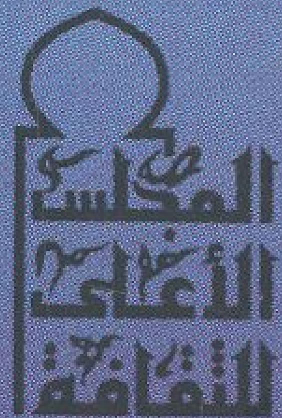
٨ – "الصراع بين الصهيونية والقومية العربية .. رؤية ثقافية" ، المكتبة الأكاديمة ، القاهرة ، ٢٠٠٦ م .

المراجعة اللغوية : محمود عبد الرازق

الإشراف الفنى : هشــام نــوار

لا يهدف هذا الكتاب إلى إقامة دعوى إدانة ضد المجتمعات العربية المعاصرة ونظمها الحاكمة بمعيار الديمقراطية الليبرالية التى صارت فردوسًا أعلى لكل ثقافة سياسية معاصرة، والتى تبقى معيارًا قاصرًا لنقد الثقافة العربية إذا ما استخدم وحده أو تم فهمه فى حدوده المباشرة أو تجلياته الراهنة، إذ تتحول المراجعة آنذاك إلى محاكمة، والنقد إلى جلد، وإعادة التأمل إلى ادعاء بالحكمة على التاريخ وبأثر رجعى.

ولكنه، أى هذا الكتاب، فى الوقت نفسه ليس عريضة تطهرية لأخطاء وخطايا هذه المجتمعات ونظمها الحاكمة والتى تتجسد فى قصور إدارتها السياسية العملية لمواردها الشاملة المهدرة، وعجزها من ثم عن تحديث وتنمية مجتمعاتها أو إدارة صراعاتها الوطنية والقومية الاستراتيجية والحضارية مع العالم الحديث من حولها وبخاصة أطرافه الذين أخذوا، لأسباب تاريخية وثقافية واستراتيجية مختلفة، موقف العداء من أمتنا العربية وعلى رأسهم الدولة الإسرائيلية بشتى تعبيراتها العنصرية وأساطيرها الصهيونية.





الغلاف: هشام نوار